入楞伽經

梵本新譯

談錫永◆譯著



伽經

印度瑜伽行派（Yogācāra）、漢土早期禪宗、西藏甯瑪（rNying ma）、噶舉（bKa' brgyud）、薩迦（Sa skya）等佛家宗派，皆以《入楞伽經》（*Lankāvatāra*）為根本經典，亦以經中所說之如來藏思想為觀修之究竟見。瑜伽行中觀派（Yogācāra-Madhyamaka）的蓮花戒（Kamalaśīla）、寶作寂（Ratnākaraśānti）及寂護（Śāntaraksita）論師，亦皆認為《楞伽．偈頌品》中256至258三頌，已涵攝大乘教法之精髓。然而，漢土傳統認為《入楞伽經》難讀，因其主旨難明，且現存的三種漢譯本之譯文艱澀，譯本間亦多有歧異，難於取捨。

談錫永上師今取現存之《楞伽》梵本，重新繙譯此經，細註舊譯之誤譯與添譯處，並於重要之文句附上梵文的羅馬字轉寫；復依自宗甯瑪派了義大中觀的見地，闡明「如來藏藏識」之義理，希望本譯能破解學者對研讀《入楞伽經》的疑難。本譯之註文，多立足於觀修立場而寫，亦有期望本經於漢土不再淪為「名相之學」的意趣。


ISBN 957-2031-88-0
9 789572 031889
NT$320

大中觀系列

《入楞伽經》梵本新譯

譯著／談錫永
發行人／黃瑩娟
美術編輯／莊心慈
出版者／全佛文化事業有限公司
地址／台北市松江路 69 巷 10 號 5F
永久信箱／台北郵政 26-341 號信箱
電話／(02) 2508-1731　傳眞／(02) 2508-1733
郵政劃撥／19203747　全佛文化事業有限公司
E-mail／buddhall@ms7.hinet.net
http：//www.buddhall.com

行銷代理／紅螞蟻圖書有限公司
地址／台北市內湖區舊宗路 2 段 121 巷 28 之 32 號 4 樓（富頂科技大樓）
TEL／(02)2795-3656　FAX／(02)2795-4100

初版／2005 年 12 月
初版二刷／2006 年 3 月
定價／新台幣 320 元

入楞伽經

梵本新譯

談錫永◆譯著

目錄

自序

《入楞伽經》(*Laṅkāvatāra-sūtra*) 是一本難讀的經典。

說它難讀，並非因為經中的名相深奧，而是因為它的主旨難明。

本經在漢土傳播，有三個主要系統。兩個屬於禪宗，另一個為法相宗。禪宗與法相宗，在見地與修持取向上本大異其趣，卻同時以本經為依止，足見兩宗對本經主旨的體會，已各有不同的觀點。至於禪宗兩系，古師以一乘教講說本經，謂係據南天竺所傳；後來則改用《攝大乘論》(*Mahāyānasaṃgraha*) 講說本經。同一禪宗，對本經竟亦有不同的觀點，更可見經義之難明也。

印度論師中，屬「瑜伽行中觀派」(Yogācāra-Madhyamaka) 者皆重視《入楞伽經》，如入西藏初傳佛法的寂護 (Śāntarakṣita)，即謂經中的〈偈頌品〉已盡攝大乘佛教義理。至於西藏密宗甯瑪派 (rNying ma)，其最高法門「大圓滿」(rdzogs chen)，即依《入楞伽經》作為基本經典。這樣一來，便更增加了本經的複雜性，其主旨似更模糊。所以一向以來，學者皆謂《入楞伽經》難讀。

籠統的說法，便謂《入楞伽經》是結合如來藏與唯識思想的經典。然而這樣標定本經的主旨，實嫌簡率。蓋經中處處說「如來藏藏識」，「藏識」即是阿賴耶識，由是自可說之為如來藏與阿賴耶識的結合。但這樣說時，卻只實為皮相而已。問題在於：經的要旨不能輕輕地用「結合」

一詞來交代。如何結合？轉出甚麼義理？這義理代表甚麼樣的修持見地？如是種種問題，主「結合」說者卻都未能給出令人滿意的答案。

若據藏密甯瑪派的觀點，本經實主說如來藏。《入楞伽經》本已明言，釋尊下降楞伽演說自內證智境界，此境界便即是如來藏。亦可以說是釋迦的「心識狀態」，然而佛的「心識狀態」，已不稱為識，通常皆稱之為「智境」。

然則何以卻會牽涉到藏識呢？

《入楞伽經》對此其實已很明顯，一切如來的智境都無可說，亦且不可思議，以其已超越識境的語言文字以及一切概念，不過，如來的智境亦非不食人間烟火般煢然獨存，凡有智境，必同時自顯現而成識境，這個識境，周遍一切處、周遍一切界，用現代語言來說，即是自顯現而成一切時空的世界。—— 關於這點，由於時代限制，於口耳傳承中便說之為「甚深緣起」、「極密緣起」，亦即四重緣起中的「相礙緣起」(一切時空皆因應其相礙局限而成顯現)。

所以，如來藏這佛的智境，在我們的時空世界便自顯現而成為藏識境界。因此，《入楞伽經》是這樣來定義如來藏的 ——「名為藏識的如來藏」。不過，在舊譯三種《入楞伽經》中，都譯失了句義，依然籠統因循譯為「如來藏藏識」，遂令智境與識境的關係不明。筆者是故據梵本將本經重譯，復依藏譯及日譯將初譯稿作出修訂，讀者讀此新譯，自當對「如來藏藏識」有決定性的理解。

如今，但依古義一說如來藏 —— 簡單地來說，「如來藏」其實有三種境界：佛的心識法爾不受污染，我們將這種境界名之為「不空如來藏」；菩薩藉修習力，可令心識當下離諸煩惱污染，我們將這種須藉修習作為基礎的當下離垢心識，名之為「空如來藏」；凡夫心識必受污染，我們將這污染的心識境界，名之為「藏識」。

所以《入楞伽經》處處提到「如來藏藏識」這一名相，實在並非是將如來藏與藏識二者「結合」，它其實是用這名相來統稱上述的三種心識境界，用來顯示如來的內自證智境，以及由修習力而能成顯現的菩薩心境，與內自證智所自顯現的識境。

甯瑪派這種見地，在西藏本土亦已隱晦，是故許多得「大圓滿」傳承的喇嘛，於著述時都未將之表出。這隱晦有其歷史原因 ——

西藏初傳佛教之時，漢土禪宗和尚摩訶衍入西藏傳法，得沒廬王后信仰。可是在辯論時，摩訶衍卻輸了給印度瑜伽行中觀派的論師蓮花戒（Kamalaśīla）；加上沒廬王后後來又毒死自已的親子，西藏臣民對她非常反感，因此便造成藏土傳法須忌諱禪宗的局面。

還不只這樣。藏密格魯派（dGe lugs，黃教）草創時期，跟覺囊派（Jo nang）競爭得很劇烈。他們都傳「時輪金剛」（Kalācakra），然而在見地上卻大有差別。覺囊派主如來藏「他空見」（gzhan stong）之說，格魯派祖師宗喀巴大士卻主中觀應成派（Prasaṅgika）之說，由是兩宗便勢成

水火。後來格魯派執掌政權，便逼覺囊派改宗，此派一廢，藏密論師談如來藏時便十分小心翼翼。

甯瑪派受到上述歷史因素的影響，因此對「大圓滿」的如來藏思想便只重口傳。雖然，甯瑪派的如來藏見地不同覺囊派，覺囊派持「他空見」，跟甯瑪派的「了義見」不同，但受到壓力則只有輕重之別而已。然而一旦掌握了這有關如來藏的見地之後，再讀甯瑪派祖師的論著，便會覺得許多論著其實已貫串了這個見地，只不過未白紙黑字地將之寫出來而已。（唯據敦煌出土資料，則甯瑪派古師卻未受歷史因素影響，所以亦有些論典，已明顯表明如來藏這一見地。可是這些文獻皆未繙譯為漢文，姑置之不論。）

由甯瑪派的如來藏思想，可以解釋《入楞伽經》的傳播分歧。

甯瑪派的「大圓滿」，本屬印度瑜伽行中觀派的修習（當時則未有「大圓滿」之名）。這一派修習的特點，跟唯識今學不同之處，在於不以「轉識成智」為究竟，而瑜伽行的唯識今學派則以之為究竟。然則二家卻亦有相同之處，即同樣重視心識境界。由是即可說明為甚麼法相宗會將《入楞伽經》視為本宗所依的經典，這應該是秉承印度瑜伽行派論師的傳統。

至於漢土禪宗，由初祖菩提達摩起，至五祖弘忍，以及與六祖慧能同時的神秀，都一直重視《入楞伽經》，這即是因為禪宗古師的見地，實同藏密甯瑪派「大圓滿」的見地，皆以心識當下離垢為修持目標。後來禪宗改用《攝大

乘論》來說《入楞伽經》，實已偏離了印度論師的傳統，也可以說是對禪宗古師的離異。

本經「導論」(見拙《如來藏論集》)，即以甯瑪派的見地作為根據。由此見地，可認為本經實全說如來藏。——也可以這樣說，本經實演說佛、菩薩、凡夫等三種心識。持這見地以讀《入楞伽經》，即無杆格難通之處。如若不然，只在名相上做工夫，或只依唯識的觀點來詮釋，恐怕都未能通達本經的要旨。因此「導論」中所發揮的如來藏思想以及《入楞伽經》經旨，對漢土學者來說應該有一份新鮮的感覺。然而我們卻不妨持此觀點來研讀四祖道信以上的禪宗祖師論述，當會發現，他們的觀點即與此見地吻合。

至於甯瑪派祖師的論著，則可用龍青巴尊者（Klong chen rab 'byams, 1308-1363）的《心性自解脫論》(*Sems nyid rang grol*)、《法性自解脫論》(*Chos nyid rang grol*）及《平等性自解脫論》(*mNyam nyid rang grol*）為例。若持上述觀點研讀，便當於見地上生勝解。—— 凡夫具心性；菩薩具法性；佛具平等性，然而自性圓滿清淨則一，故任從一路而入皆可證自解脫。這便與前說如來藏的見地一致。這個說法，亦即釋尊所說的三解脫門 —— 空解脫即心性自解脫；無相解脫即法性自解脫；無願解脫即平等性自解脫。

甚至持此見地來認識唯識學說，也會領悟到，這是對凡夫心識，以及對修行時所現的心識境界作一系統分析。蓋行者必須對心識境界有所確認，始能談得上心識修習也。

由此可見，《入楞伽經》所貫串的，實為佛法修習的

最高法門，以當下自解脫為目標。這法門，亦即是文殊師利菩薩及維摩詰居士所演說的「不可思議法門」。

希望本譯以及「導論」，能破解學者對《入楞伽經》的疑難。若有少分利益，應當感謝甯瑪派近代法王敦珠無畏智金剛尊者的教導。

談錫永

西元二千又五年歲次乙酉正月

繙譯説明

1　據南条文雄梵文校訂本譯 ——

Nanjro Bunjru, *ed. The Laṅkāvatāra Sūtra*

(Kyoto: Otani; University Press, 1923)(簡稱「梵本」)

2　譯時參考下列三漢譯 ——

(1)《楞伽阿跋多羅寶經》，求那跋陀羅譯(簡稱「劉宋」譯)

(大正‧十六冊，頁479上-514中)

(2)《入楞伽經》，菩提流支譯(簡稱「魏譯」)

(大正‧十六冊，頁514下-586中)

(3)《大乘入楞伽經》，實叉難陀譯(簡稱「唐譯」)

(大正‧十六冊，頁587上-640下)

(以上三本，有時又通簡稱為「舊譯」)

3　譯時參考下列二藏譯 ——

(1) *'Phags pa lang kar gshegs pa theg pa chen po'i mdo*

(《聖入楞伽大乘經》)

北京版，ngu函，頁60-208；

奈塘版，ca函，頁81-298；

德格版，ca函，頁56-191。

（2）*'Phags pa lang kar gshegs pa rin po che'i mdo las sangs rgyas thams cad kyi gsung gi snying po shes bya ba'i le'u*

（《聖入楞伽寶經名為諸佛所說心髓品》）

北京版，ngu函，頁208 - 313；

奈塘版，ca函，頁298 - 456；

德格版，ca函，頁192 - 284。

（統簡稱「藏譯」）

4　譯時參考鈴木大拙英譯——

Daisetz Teitarao Suzuki, *The Laṅkāvatāra Sūtra*（Routledge & Kegan Paul Ltd, 1956）（簡稱「鈴木譯」）

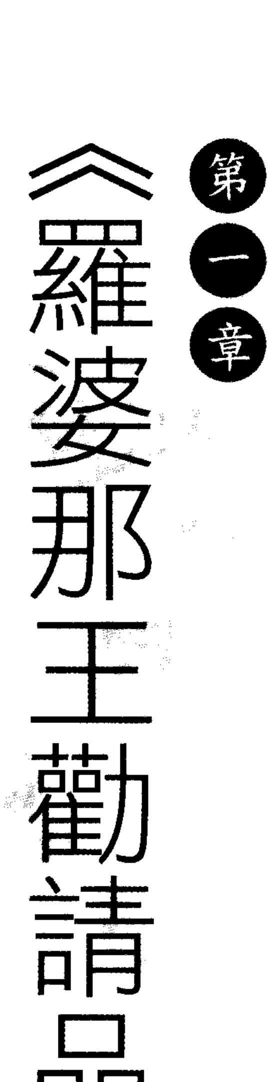
5　譯時參考下列二日譯——

（1）《梵文和訳入楞伽經》，安井広済訳
（京都：法藏館，1976）（簡稱「安井譯」）

（2）《『ランカーに入る』——
梵文入楞伽經の全訳と研究》，常盤義伸訳
（京都：花園大学國際禪學研究所，1994）
（簡稱「常盤譯」）

第一章

《羅婆那王勸請品》



唵（Oṃ）

頂禮三寶

頂禮諸佛菩薩眾

下來悉心所紀錄《入楞伽經》，於中法王開示一切法無我

一・羅婆那王勸請品（Rāvaṇādhyeṣaṇā）

如是我聞，一時佛住大海邊摩羅耶山頂（Samudramalayaiśkhara）楞伽城（Laṅkāpura）中，此中雜寶諸花以為嚴飾，與大比丘眾及大菩薩眾俱，彼等從諸佛土俱來集會。

諸菩薩摩訶薩於種種三摩地遊戲自在，具足力與神通，諸佛手灌其頂，以大慧（Mahāmati）菩薩摩訶薩為其上首。彼等善解如自心現之器世間義理；彼等隨順種種有情心行而作調伏教化；彼等究竟通達五法、三〔自性〕、〔八〕識及二無我。

爾時，世尊於海龍王（Sāgaranāgarājan）宮說法七日期滿而出，無數釋（Śakra）梵（Brahma）天龍（Nāgakanyā）奉迎，〔世尊〕舉目見摩羅耶山楞伽大城，即便微笑而作是言：昔諸如來應正等覺，曾於彼摩羅耶山頂楞伽城中，說自內證聖智[1]之法，此離外道量智，及聲聞與緣覺[2]識

---

1 pratyātma-ārya-jñāna，唐譯為「自所得聖智證法」，魏譯為「內自身聖智證法」。然此處佛所說法，實只為聖智境界。

2 本經下來提及聲聞（Śrāvaka）及緣覺（Pratyekabuddha），皆依舊譯繙為「二乘人」或「二乘」。

境。今我亦當為羅婆那（Rāvaṇa）夜叉王（Yakṣaadhipati）說如是法。

羅婆那夜叉王乘如來神力而聞佛音，遙知世尊從龍宮出，無數釋梵天龍圍繞；且見於聚會中，心意動盪海波浪起，藏識（ālayavijñāna）大海受客境風動而轉識（pravṛttivijñāna）盪漾。爾時，彼立其處，發歡喜聲而高唱言：我當往請世尊入楞伽城，於此長夜中作饒益，利樂諸人天有情。

羅婆那夜叉王隨即偕諸眷屬，乘花宮車來詣佛所，到已，下車，步行右繞佛三匝。彼等奏樂，以大青因陀羅寶而為弦撥，〔奏已〕置琵琶（vīṇā）於一旁，彼〔琵琶〕以吠琉璃寶而為嵌飾，置於無價黃白上衣如畢利颺瞿（priyaṅgu）[3]者之上，唱種種音[4]，如具六（saharṣya）、神仙曲（riṣabha）、持地調（gāndhāra）、明意（dhāvata）、近聞（niṣāda）、中令（madhyama）、雞尸迦（kāiśika），於歌音（gītasvara)、土風（grāma)、雅調（murchana）[5] 等諸旋律中相應，歌音與妙笛音，偈頌（gāthā）節拍中和聲——

1　心自性為法藏義[6]　無我離量離諸垢[7]

　其內自證趣所知[8]　願佛示知入法道

---

[3] priyaṅga 為佛子羅睺羅（Rāhula）之化地，故黃白絲衣當為該部居之衣制。音譯為「畢利颺瞿」，依《翻譯名義集》。

[4] 下來所列，即所謂「七全音」。

[5] 佛曲有種種調，如越調、乞食調、雙調等。Grāma 舊譯為乞食調；mūrchana 舊譯為越調。

[6] 此處「藏」之梵文為 nidhi，意為「倉庫」，而非 ālaya 或 garbha 之繙譯。

[7] 此處「無我」，梵文為 nairātmyam，意應為「無物性我」，與「心自性」句相應。

[8] pratyātma-vedya-gati-sūanakaṃ，魏譯「內心所知法」，唐譯「證智之所知」，皆譯失原意。參下來註22。

2	無量功德善逝身	於彼現為化已化
	內自證趣法得樂[9]	適時佛請入楞伽
3	過去諸佛與佛子	現種種身楞伽住
	祈尊示我無上法	種種夜叉願諦聽

爾時羅婆那夜叉王，更依都吒迦（toṭaka）調而歌偈頌言——

4	世尊經七夜離海	此海鯨魚眾所住[10]
	海中亦有龍王宮	於今安詳昇此岸
5	羅婆那於佛昇時	帶同妃后[11]夜叉眾
	帶同輸迦[12]娑剌那[13]	帶同眾中飽學者
6	依神力詣世尊處	下花車向如來禮
	各報名字申供養	供已得世尊護持[14]
7	來此者我羅婆那	是為十首夜叉王
	祈願佛能攝受我	以及楞伽一切眾
8	過去諸佛此城中	於鑲寶石山顛處
	曾經宣示自所證	內自證智之境界

---

9 pratyātma-vedya-gati-dharmaratam，魏譯「心所證法」，唐譯「證智常安樂」，亦皆譯失原意。

10 maraka，唐本譯為「摩竭」，魏本譯為「惡獸」，通指海怪而名，實應專指鯨魚。

11 apsara，指飛天、樂天，為夜叉王妃后。以下多譯為樂天。

12 śuka，原義為鸚鵡，今借用指能言善辯者。「輸迦」依唐譯。

13 sāraṇa，通指海中鬼神。「娑剌那」依唐譯。

14 adhiṣṭhita 意為「所護持」。鈴木譯僅謂羅婆那等「立於世尊旁」（stands by the Lord），未有譯出 adhiṣṭhita 之意。見鈴木譯，頁5。

9 今願世尊亦如是　　於諸佛子環繞中
說法寶嚴山頂上[15]　　我楞伽眾願諦聽

10 過去諸佛曾稱譽　　入楞伽經自所證
此為內自證智境　　不見其餘教法中

11 我憶念於過去世　　諸佛與諸佛子俱
當眾朗誦此經典　　世尊唯願說如是

12 佛與佛子此適時　　哀憫一切夜叉眾
登彼雜寶莊嚴山　　演說甚深微妙法

13 楞伽城是莊嚴城　　諸般寶石為嚴飾
清涼瑰麗群峰繞　　珍寶網羅作華蓋

14 世尊此中諸夜叉　　已離貪瞋等諸過
思量自證供養佛　　彼此勸信大乘法

15 此中夜叉童男女　　渴望聽聞於大乘
世尊我導師請來　　來摩羅耶楞伽城

16 頭上瓶耳夜叉眾[16]　　彼等亦於城中住
彼願奉獻於大乘　　是故願聞內自證

17 彼曾勤供養諸佛　　於今亦願如是作
請來請以悲憫故　　請同佛子來楞伽

---

[15] 此所請說為「離塵法」(dharmaviraja)，字數限制，未有譯出。譯為長行則為「請說離塵法法寶以莊嚴山頂」。

[16] kumbhakarṇa，瓶耳，舊譯為「甕耳」。即夜叉中雙耳如瓶者，喻為能藏所聞。

18 大慧請受我宮室　　連同此中諸樂天
種種雜寶瓔珞飾　　以及無憂王花園[17]

19 我盡一切供養佛　　以及供養諸佛子
於我無有不能供　　請悲憫我大牟尼

20 三界尊聞彼說已　　即呼羅剎王而言
過去世中此寶山　　諸大導師所曾住

21 為悲憫於汝等故　　內自證法為宣說[18]
於此寶石莊嚴山　　未來際亦當如是

22 此是瑜伽者住處[19]　　彼於現法樂中住[20]
夜叉王兮汝已得　　諸善逝及我悲憫

23 如是世尊受請已　　於是默然而安住
羅婆那即獻花車　　世尊安坐於其上

24 羅婆那及隨從眾　　以及智慧諸佛子
百千樂天歌且舞　　一齊同入此城中

---

17 Aśoka，阿輸迦，即阿育王，無憂王。此喻為華麗花園。

18 pratyātma-dharma，此中 pratyātma 即 pratyātmadhi-gama（內自證）之字根，故可譯為「內自證法」。唐譯「自證法」。

19 yogin 觀行者，即指修菩薩瑜伽行者，今以「瑜伽行」一名已流行，故譯為「瑜伽者」。

20 頌文首二句，唐譯作長行：「此是修行甚深觀行現法樂者之所住處」，此實說佛內自證智為樂空雙運。魏譯作「現見法行人　乃能住此處」，未能譯出此意。

25 入此悅意城中後　　復受夜叉眾敬禮
羅婆那與夜叉男　　及夜叉女申敬意

26 一眾夜叉童男女　　供養佛陀珍寶網
羅婆那以寶瓔珞　　供養佛及菩薩眾[21]

27 佛及佛子諸智者　　各各接受供養已
各各即為彼宣說　　內自證境甚深法

28 時羅婆那夜叉眾　　更向大慧申敬禮
彼是最佳請法人　　故勸請彼至再三

29 汝為向佛請法者　　請說內自證趣境[22]
我與夜叉及佛子　　以此向汝作勸請

30 汝是言辭最勝者　　亦是精勤瑜伽者
故我至誠而勸請　　大士祈請佛說法

31 說此內自證深法　　離外道及二乘過
此於佛道次第中　　極清淨且最無上

---

21 梵本此處謂供養「勝者」(Jina) 及「勝者子」，實指佛陀及菩薩眾，故意譯如是。

22 pratyātmagatigocara，唐譯「自證智境界」，可商榷，此中gati，基本為「趣入」義，故可理解為「入內自證境」，然此gati，又與「六趣」之「趣」相關，因而前人有將之譯為「輪廻」(作動詞用)，故此處用此相關語，當特別說之為識境而非智境。智境不可說，故一切智境唯藉識境而顯示，此是本經甚深法義，於此頌可見端倪。魏譯為「內自證境界」，較合。

32 爾時世尊無量變　化成諸寶莊嚴山
以及諸般瑰麗境　悉以珍寶為嚴飾

33 於彼一一寶山顛　皆可見佛住其處[23]
羅婆那及夜叉眾　亦見一一立於旁

34 如是一一山頂上　一切國土咸顯現
復於一一國土中　悉皆見有一世尊

35 此中亦見夜叉王　以及楞伽諸百姓
且見佛之所化現　與真無異楞伽城

36 其餘諸境亦顯現　如無憂園及林樹
且於一一山之顛　皆有大慧請於佛

37 一一佛為夜叉故　說內自證趣法門
如是於諸山頂上　宣說萬千了義經[24]

38 既而導師及佛子　忽於虛空中隱沒
只餘羅婆那夜叉　唯見自身宮內立

39 彼疑此實是為何　向來誰說誰聽法
向來誰見誰所見　城何處去佛何去

40 諸城究竟往何處　寶光諸佛諸善逝
其為夢耶為幻耶　抑為幻現尋香城

---

23 梵作parṣadah，意為部眾。應不合，詳頌文即知。今依舊譯。

24 魏譯及唐譯，分別譯為「出千百妙聲，說此經法已」，及「以千百妙音說此經已」，與梵本不同，今依梵本譯。然而二者亦可視為無異，以「了義經」即指「此經」，此即如云，以千百妙音說千百《入楞伽》。

41 其為翳眼之所見　其為見彼如陽燄
其為石女夢中兒　其為旋火輪焰煙

42 諸法法性即如是　一切無非心境界
凡愚於此未能知　故為種種相所惑

43 此無能見與所見　亦無說者與所說
是故佛相與法益　無非悉皆是分別

44 如一往見而見者　是則不能見於佛
分別不起不見佛[25]　離世得見轉依者[26]

時楞伽主尋即開悟，覺知自心轉依，認知世間無有而唯心，由是住入無分別界。以過去世善業資糧故，乃得善巧通達一切論典，得能如實見一切法，而更不隨他而知；唯以一己覺智[27]善觀察諸法，得離諸計度見地；更不依他而成大瑜伽行者，能現自身為諸善妙相；究竟了知一切善巧方便，得善增進諸地之地上性相智；常樂遠離心意意識自性[28]，而得斷除自身三相續（tri-saṃtati）之見地；得於因法上與外道〔辯之〕一切辯智，究竟通達佛地自內證如來藏（tathāgatagarbha），而知自住佛智。

〔爾時〕聞虛空中有內自證（adhyātma-vedya）之聲音

25 魏譯「不住分別心，亦不能見佛」，與梵本同。唯唐譯則云「不起分別，是則能見〔佛〕」，與梵本異。應依魏譯始合，此處猶言：離識境亦不能見佛。

26 apravṛtti-bhave 此句如譯為長行，應言：佛已得圓滿轉依，故唯不依世間〔分別〕而始可見。按，此句應與上句連讀，即謂：雖以識境見佛，但若執持識境亦不能見佛。二句意義相輔相成。

27 此處梵文為 buddhi，應指「覺智」，而不單指「覺」。

28 此處梵文為 citta-mano-manovijñāna-svabhāva-viveka-ratasya。

言：行者須如是知。

善哉、善哉，楞伽主，善哉。瑜伽者須如汝所行而行、須如汝所見而見諸如來及一切法。異於此者，實為斷見。須如汝所為，超越心意識以認知一切法。

汝須內觀（antaś-cārin）諸法，而不落於文字相與相似見；汝須不墮入聲聞、緣覺與外道之行持、句義、認知、見地與禪定。汝須不樂於閒談與綺語；汝須不受於自性見[29]，亦不具權力虛榮心，更不耽着於如六種禪定等定[30]。

楞伽主，如是即為大瑜伽行人之修行，能摧外道論，能破諸惡見，能正離我見執着，由是能以妙慧於內心起轉依。如是者皆諸佛子於大乘道上之所行；為入佛自證地故，汝應隨順而修學。楞伽主，由善修三摩地（samādhi 等持）與三摩鉢底（samāpatti 等至），導汝入此法門而令所得更為清淨，莫着二乘與外道所證境界而引以為樂，〔外道境界〕實依未成熟之理量作修行而生起，是故彼由執我見而執世間有見，乃謂有四大、功德（guṇa 求那）、色法。〔二乘〕堅執無明緣行為實有，由是以為此勝於空性而致迷亂，彼落分別，故墮入能所心中。

楞伽主，此〔法門〕可令行者悟入內自證境，此即大乘修證，可成就種種色趣（rūpa-gati），由是證得殊勝諸有[31]，

29 na svabhāva-dṛṣṭinā，魏譯與唐譯，則謂為：不持吠陀（Vedas，二舊譯皆譯此為「圍陀」）所說諸見。

30 dhyāna，禪定。故魏譯作：「亦不應住六種定中。」然此所謂六種禪定，應即指外道專修神通之禪定，故唐譯為：「汝不應着禪定神通自在力中。」

於中得〔修證〕果。

楞伽主，由入大乘行，除彼蔽障，滅諸識波，更不墮入外道洞窟及其觀修。楞伽主，彼外道由執着我見而起修，彼於識法自性着二取見而生起劣觀。

善哉，楞伽主，如汝先前見如來時，思維此義理，如是〔思維〕，即見如來。

時羅婆那即思維言：我願再見世尊，世尊於一切觀行自在，離諸外道觀，生起內自證境界，且離能化與所化。彼即瑜伽者所證智，彼即享受三摩地大樂者之現證，此大樂由禪定得現觀決定而來。願我得見大悲憫者，彼能以神力燒煩惱薪分別薪盡；彼受諸佛子環繞；彼能洞察一切有情心；彼周遍一切處；彼知一切法；彼永離事（kriyā）與性相（lakṣaṇa）。願我見彼，令未得者得、已得不退。願我得入無分別而住於三摩地與等至之大樂，入如來行處，增長滿足。

爾時世尊知楞伽主即當證無生法忍（anutpattika-dharma-kṣānti），乃示大悲憫，為十首王重現雜寶莊嚴山頂與寶網覆蓋等事。十首楞伽王再見光華，山頂上種種還復如前，如來應正等覺具三十二相莊嚴。復於一一山頭見自身與大慧立如來前，佛正宣說如來內自證之現證〔境

31 此指四重緣起之緣生。詳見龍樹《七十空性論》及《法界頌讚》，可參閱拙《七十空性論略疏》及拙譯《法界讚》（收《四重緣起深般若》，台北：全佛出版社，2004年）。

界〕，諸夜叉環繞，交言此教法名相與行相。如是悉此王之所見。

世尊重以慧眼而非肉眼普觀會眾，如師子王奮迅廻盼欣然大笑，頂髻於眉間放射輝光[32]，由脇、由腰、由胸前吉祥種子字（śrivatsa）[33]、由一一毛孔皆放輝光，如劫火熾焰、如無量彩虹、如日初出，光輝熾盛燦爛。釋梵護世諸天天人於虛空中，見世尊坐於可與須彌山比之〔楞伽〕山頂上，欣然放聲而笑。時會中菩薩眾與釋梵天眾咸作是念——

世尊為一切世法主宰（sarvadharma-vaśavartin），今究竟以何因緣，初則微笑，繼而大笑？又何故放射身光？何故，既放射而於彼內自證聖智境界（svapratyātma-āryajñāna-gocara）中默然安住，且不示以為勝而住於三摩地大樂中，復顧眄如師子王，但以羅婆那之所觀、所趣、所行（yoga-gati-pracāra）以為念？

爾時大慧菩薩摩訶薩，以前受羅婆那請，思悲憫彼，且知會中諸菩薩心意，及觀未來世有情以樂着名言而心生迷亂；傾執名相以為道理，傾執二乘與外道行，由是或作是念，如來世尊已超越識境（vinivṛtta-vijñāna-viṣeyā），焉可捧腹大笑。大慧菩薩為免彼等好奇，因問佛言：以何因何緣而大笑耶？世尊答言：善哉、善哉，大慧，善哉。大

---

32 魏譯「頂上肉髻放無量光」；唐譯「於其眉間……一一毛孔皆放無量光明」（連下句而譯），蓋皆未明頂髻於眉間放光義，故說頂髻即不說眉間，說眉間即不說頂髻。無垢友（Vimalamitra）所傳五秘密脈修習，即符經說。

33 魏譯譯為「卐德處」；唐譯譯為「德字」。於釋迦，其種子字即卐字。

慧，〔如實〕見世間自性（loka-svabhāvam avalokya），且為彼於三世墮入邪見之世人，欲令其開悟，故如是問我。此應即智者為自利利他之所問。

大慧，楞伽主羅婆那曾以二法問過去世諸如來應正等覺，今亦欲以此二法問我，欲知其差別、其成就、其決定，此非二乘與外道由觀修而可得嚐其法味。於未來世，此可喜十首者亦會當如是問佛。

既知此已，世尊故謂楞伽主言：可問，汝楞伽主，如來已允許汝，毋復延誤。凡汝所欲問，我當一一答，作判別而令汝心滿足。〔令能〕離分別而安住其心；〔能〕善觀察一一地上之所應調伏；〔能以〕智思量諸法；〔能入〕內自證實相；〔能〕住禪定大樂，於定中為佛攝受而住於寂止樂（śamathasukha）；能超越二乘所修三摩地及其認知，而住菩薩不動地、善慧地、法雲地；能如實通達一切法無我；能於大蓮花珍寶宮入三昧而受諸佛灌頂，諸菩薩各坐於諸色蓮花座上環繞，彼蓮花座由佛以神力支持，汝見諸蓮座上菩薩皆瞻視於汝，如是不可思議境界。

汝應起諸相應行而住於修道，此中有諸方便行，是即可見此不可思議境界，由是得入佛地，隨物應形。此即二乘外道、梵釋四天王天等所未曾見。

爾時楞伽主既蒙世尊許，即從無量淨光明如大寶蓮花之寶山頂起座，天綵女眾環繞，隨化現諸色花鬘、種種色花、種種色香末香塗香，及寶幢、華蓋、彩幡、旗幟、長

短瓔珞、寶冠、重冕，及諸種莊嚴衣具，悉皆光輝燦爛，殊勝善妙，得未曾聞、得未曾見。

復化現諸般樂器，過諸天、龍、夜叉、羅刹、乾闥婆、緊那羅、摩睺羅迦、人非人等所有。復化現一切欲界世間所有諸般樂器，一切佛土所見勝妙樂器。

世尊與諸菩薩為大珍寶網覆護，諸上妙衣，諸高寶幡。〔羅婆那等眾〕升虛空際七多羅樹高處，現諸供養雲以為供養，樂音震響，徐徐降下，落於有化現珍寶蓮花莊嚴之寶山頂，其光明僅次於日。既坐，歡喜恭敬以謝世尊允許其二法之問——

世尊，我曾問過去如來應正等覺，彼已為我說，今我更問，唯願世尊盡可能用名言句義為我宣說。[34]

世尊，二法者，為化佛化如來所說，非法身佛說。法身如來入三摩地大樂境界，於此境界更無分別，亦無所宣說。世尊於一切法自在，為應供如來，唯願世尊說此二法，諸佛子與我皆願樂聞。

世尊答言：楞伽主，且說此二法。[35]

時夜叉王重理身莊嚴具，光輝璀燦，寶冠、環釧、金剛綫瓔珞等。於是問言——

〔如來〕常說法尚應捨，何況非法。世尊，云何有此

---

[34] 佛內自證智境不可說，故此處如是言。此即明全經所說「名言句義」，皆不可說而說。此亦即智境唯藉識境而顯現之意。

[35] brūhi Laṅkā-adhipate dharma-dvayam。魏譯唐譯皆無此句，但說世尊促楞伽主問。如唐譯云：「汝應問，我當為汝說。」與今梵本異。

謂為應捨之二法？何者為非法（adharma）、何者為法（dharma）？

法若皆應捨，云何有二？二由落於分別而起，由分別而有法我，其實無有。〔二〕由法之現[36]與不現〔而起〕，此未認知藏識之無分別性相（aviśeṣa-lakṣaṇā），故如見虛空中有真實毛輪相。〔二法〕為所知〔界法〕而非為盡清淨界〔法〕[37]。此應如是而成〔二法〕，云何可捨？

世尊答言：楞伽主，汝不見諸法分別，如瓶等可壞法，其自性為有壞滅時，凡愚遂置之於分別中。此實如是，於此汝豈不知耶？

以凡愚具分別，故有法與非法分別，聖智則實不見其如是。楞伽主，凡愚如此，彼由有相而有瓶等，然具智則非如此。

共性之火焰，於宅舍、宮室、園林、坡地起火，且焚之毀，即見火焰具差別〔相〕，一一依所焚物而現長短大小。此實如是，於此汝豈不知耶？

法與非法二法，即如是而有。

非但火燄依一相續而見有種種火焰，由一種子，楞伽主，亦依一相續即可見其生起芽、莖、節、葉、瓣、花、

36 bhautika，生起、現起。不同生滅之「生」。
37 相對而言，佛智境即為「盡清淨界法」。故此句猶言：「是識境法，非智境法」。

果、枝種種自相。

此為由外法如是生起諸法，然內法實亦如是。

由無明而成立蘊、處、界一切法，此於三界中生，如我等所見，彼具〔苦〕樂、形相、語言、行為等一一差別。

識之一性，亦隨器世間而執持為種種相，由是諸法即有上中下、染離染、善與惡等差別。非但此也，楞伽主，瑜伽者於修道觀行時，內證相亦見有種種差別。

故於一各別世間中，由分別生起法與非法之差別，試問尚有幾多為我等所未見？實在如是，我等〔未見〕。

楞伽主，法與非法之差別由分別生。楞伽主，云何為法？法者，為二乘、外道、凡夫之所分別。彼等以為法者，首須具性與質，由因而生。如是即須捨離。此皆不應於相作種種虛妄分別。

凡所取着〔相〕，皆由自心顯現，此即所謂法性。[38]

如瓶等法，由凡愚見分別而生，彼等實為無有，其色〔質〕實不可得。由此見地以見一切法，即說為捨離。

云何為非法？楞伽主。於其〔法〕自身無所得，無由分別所成相〔自性〕，超越因緣[39]，不起有無〔二〕見，

---

[38] 漢譯不明此句義，故譯為離分別而見自心法性。於大中觀，則一切法無非皆是法性自顯現，凡顯現必成分別相，故須捨離者，非是一切法之顯現相分別，而是不知其為法性自顯現，故為之別立實法作生因（如造物主、求那等），且以其具生因故，遂以為有體性（質）與物性（性）。一切法為法性自顯現，即下來說「五法」中之「如如」。

[39] 梵 dharma-ahetukās，應解作「超越因法」，不應解為「無因法」。因法，即指因緣，譯為「因緣」較易明瞭。

如是即說為於法捨離[40]。

更說云何於諸法無所得，此如兔角、驢角、駱駝角、石女兒，此等即為無自性可得之法，以其相不被認為實有故。彼等於知者無非俗說名言（saṃvyavahāra），彼等非如瓶等能成取着，以其非由識認知故成捨離。「分別有」即如是捨離。此即是捨離法與非法。

楞伽主，汝問云何捨離法與非法，我已答竟。

楞伽主，汝屢言過去曾問諸如來應正等覺，彼等已答，楞伽主，所謂過去，其實亦為分別之異名。過去為分別、未來現在亦是分別。以法性故，諸如來不作分別[41]，彼超越分別與無用之理量，彼等不隨色〔法〕自性（rūpa-svabhāva），除非為未知者開示演說，或為演說彼〔如來〕大樂。由此般若（prajñā），如來所作為無相行(animittacāra)，是故如來體性與如來身，實即是智(jñāna)，此無分別，亦無可分別。為何彼不於意（manas）成分別？以其分別為我（ātman）、為神我（jīva）、為人

---

40 舊譯於此，說為捨離非法，誤。此誤由上來說「云何為非法」而致。下文說兔角、石女兒等，舊譯以為即說非法，亦誤，梵本仍說之為法(dharmasya)。對於「云何為非法」此問，經中實未正答。經義實為：一切法由心識分別而成顯現，一旦落於分別，則成為「法」，然而於內自證智境中，一切顯現無非皆是法性中自顯現（如如），故實無「法」與「非法」分別。由是離於識境，離識分別，即是捨離法與非法。
智境中之「無所得」，一如兔角、石女兒之於識境中無所得。此為設喻，非是說彼為「非法」。

41 此句以下經文，舊譯皆失（唯唐譯較佳），如魏譯「**我說真如法體是如實者，亦是分別**」，此句即不見於梵本，亦未合經義（經義說真如為相，非是實體）。唐譯「**為眾生得安樂，故而演說法**」，亦誤解經義。
本段所言，即大中觀法義，筆者自信所譯甚為慎重，希讀者亦能鄭重。

(pudgala) 故。彼如何能無分別耶？末那識 (manovijñana)[42] 由客境起，此〔客境〕中緣起形色、顯現、分位、相狀等。是故分別與無分別，皆應超越。

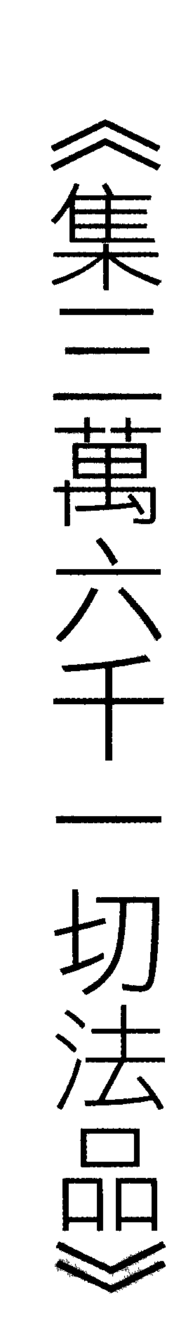
楞伽主，有情顯現如壁上彩畫，彼等實無知覺。楞伽主，以一切法非有，故世間一切皆無業無行，無能聞、亦無所聞。楞伽主，世間皆如幻化，此非外道與凡愚所能知。楞伽主，如是見於法，即真實見於法，異此而見者即入分別。以其依於分別，是故即取着二法。此如見鏡中影、見水中影、見月下影、見壁上影、或聞空谷之回聲。人執着於自分別影，即執持法與非法，由是即不能捨離二法，更增長分別，不能寂滅。寂滅即謂唯一（ekāgra），唯一則生最勝三摩地，此由入如來藏而得，此為內自證聖智境界。

第一〈羅婆那王勸請品〉竟。

---

42 舊譯為「意」，今改譯。唯於說「八七六識」時，仍依舊譯，譯為「心意意識」。

第二章



《集二萬六千一切法品》

二・集三萬六千一切法品
(Ṣaṭtriṃśatsāhasrasarvadharmasamuccaya)

爾時大慧菩薩摩訶薩，彼曾遊一切佛土，與諸大菩薩，承佛神力，從座而起，偏袒右肩，右膝着地，合什轉身向佛，曲躬恭敬而以偈頌讚佛言——

1　佛以智悲視世間　彼實猶如虛空花
　不可說其生或滅　故不能說有或無

2　佛以智悲視世法　彼實猶如幻想物
　以其離於識智者[1]　故不能說有或無

3　佛以智悲視世間　彼實猶如一夢境
　不可說其斷或常　故不能說有或無

4　法身自性如夢幻　於此云何作讚譽
　不持為有即讚禮　亦不持為無自性

5　現而不可見之法　以其超越識與境
　牟尼超越塵境法　於彼何能作毀譽

6　佛以智悲離形色　且證人法二無我
　由是常恆佛清淨　離煩惱〔障〕所知〔障〕

7　佛非滅於涅槃內　亦非住於涅槃中
　能覺所覺二都離　亦復離於有非有

1 即世間智。

8 若人如是見牟尼 寂靜遠離於生死
其人今世與後世 縛取清淨而無垢

爾時大慧菩薩摩訶薩以如是偈頌讚佛已，即向佛自說名字——

9 世尊我名為大慧 我能善讚頌大乘
願問一百八句義 於此辯才佛無上

10 爾時最勝世間解 於聞彼之問請後
即普觀於諸會眾 向彼善逝子作說——

11 汝等勝利王諸子 今我恣汝所欲問
我當為汝作開示 於內自證中作答

時大慧菩薩摩訶薩，蒙世尊許問，即頂禮佛足而問言——

12 云何虛妄計度淨 彼又從何而生起
云何能知於迷亂 彼又實從何處來

13 云何剎土與化現 云何有相有外道
云何離識境次第[2] 云何而有諸佛子

14 何處得為解脫道 其誰受縛誰能解
云何禪定心境界 從何處而有三乘

15 云何而為因緣生 云何為其果與因
云何而有彼二法 彼究竟從何處生

---

2 nirābhāsa，唐譯「無影」，魏譯「寂靜」。字根 ābhāsa，指「無而為有」之境界，故唐譯為「影」。若直譯，即指離心識觀感（無影像），故譯為「離識境」，俾合本經主旨。

16	云何而為無色定	云何而為滅盡定
	云何而為滅想定	云何由此而得覺
17	云何生起諸所作	行於何處持其身
	云何為緣云何見	云何而得入道地
18	其誰能破此三有	云何為身云何住
	其持續從何處起	諸佛子從何處生
19	其誰能獲得神通	得自在得三摩地
	云何而得三昧心	勝利象王祈告我
20	云何而為彼藏識	云何而為污染意[3]
	云何可見世間生	可見云何而得滅
21	云何種性非種性	於義云何說唯心
	於義云何建立相	云何教法說無我
22	云何而說無有情	何者隨順世間法
	云何而能除常見	云何而能除斷見
23	云何佛與諸外道	於顯現中無分別
	告我云何尼夜耶[4]	既能興起將如何
24	云何而為空性義	云何剎那滅而知
	云何而為彼胎藏	云何世間能不動

---

3 manovijñāna即末那識，於舊譯，譯為「意」（有時又譯為「意識」）。

4 Nyāya，為足目（Akṣapāda）所創之正理學派。此句唐譯為「何故當來世，種種諸異部」（魏譯略同），實誤。此非說「當來世」有正理學派興起，實問彼前途如何。

25 云何世間如幻想　如夢如乾闥婆城
如陽燄如水中月　唯願告我祈告我

26 云何而為七覺支[5]　云何而為菩提分[6]
云何國土有動亂[7]　云何生起成有見

27 云何離生滅世間　云何其似空花起
世尊云何而得知　云何知而離名相

28 云何不屬於分別　云何彼即如虛空
真如幾種心幾重　波羅蜜多實有幾

29 云何而有地次第　離識之境復如何
云何而有二無我　云何而得所知淨

30 非識智有幾多種[8]　修學教誨有幾種
所生有情有幾種[9]　云何金寶摩尼種

31 由誰而有諸語言　云何有情成差別
云何而有種種明　由誰於彼作顯示

32 幾種偈頌幾種韻　長行亦復有幾種
於中說有幾種理　復有幾種詮釋義

5 原文「覺支」(bodhyaṅgāni)，應專指七覺支。
6 原文 bodhipakṣa。
7 指心動亂。釋迦常以國土喻心。
8 梵文 jñāna，本經用此詞時，與般若（prajñā）有別。般若專指佛智境，jñāna 則有時指佛智，有時指菩薩證智，故姑且暫譯為「非識智」。
9 梵文 sattva-ākara。

33 飲食實有幾多種　云何愛欲得生起
云何而為轉輪王　云何王者與邦主

34 王者如何護其國[10]　諸天復有多少聚
云何而有諸土地　云何而有日月星

35 持明實有幾多種[11]　有幾多種瑜伽者
弟子實有幾多種　有幾多種阿闍梨

36 如來實有幾多種　有幾多種佛本生
摩羅實有幾多種　有幾多種異端眾

37 自性實有幾多種　心有幾多種差別
云何唯施設假名　唯願告我善說者

38 云何天際有風雲　云何憶念與識智[12]
云何林樹與藤蘿　祈請告我三界主

39 云何馬象鹿受捕　云何而有卑愚者
佛為心之調御者　祈請告我願告我

40 云何而說為六時　云何而有一闡提
告我彼等云何生　男女以及雌雄人

---

10 原文謂「王者如何守護其所有（bhava）」，今意譯。
11 梵 vidyā-sthāna，直譯為「住於明〔處〕」，此「明〔處〕」即指智境，故今譯為「持明」（=vidyā-dhara）。鈴木譯此處則譯此句為「解脫實有幾多種」（How many kinds of emancipation are there?）。見鈴木譯，頁25。
12 梵文 medhā，指對世間學術之理解力，此即識智（亦可譯為「世智」）。今為突顯本經所說智與識之關係，故譯為「識智」。

41	云何觀修有逆退	云何行者得進境
	瑜伽觀修有幾種	云何行者能安住
42	有情生於諸趣中	云何而有異形相
	云何財富能積聚	如虛空者祈告我
43	云何而為釋迦種	云何生為甘蔗王[13]
	云何而為苦行仙	彼所教者實為何
44	云何佛周遍顯現	云何菩薩眾環繞
	彼等既有種種形	亦復異名種種類
45	云何而不食諸肉	云何食肉須禁戒
	云何生出食肉類	云何而為肉食者
46	云何土地日月形	或似蓮花或須彌
	或如卐字如獅子	尚祈世尊能告我
47	云何而有諸土地	形如覆蓋帝釋網
	或如帝釋網側立	彼由諸珍寶所成
48	云何如鼓如琵琶	或如種種花與果
	或如日月而無垢	尚祈世尊能告我

13 梵文 Ikṣvāku。

49 云何而為應化佛[14]　云何而為異熟佛
如如智佛復云何　尚祈世尊能告我

50 云何於彼欲界中　不能成就等正覺
告我云何離愛欲　色究竟天中解脫

51 滅度之後誰持教　導師更住世幾時
正法能傳多久遠　〔尚祈世尊能告我〕

52 告我究有幾種理　復有幾種外道見
云何而為諸戒律　云何而成為比丘

53 云何而為轉依境　云何而為無相境
於彼聲聞與緣覺　以及於彼諸菩薩

54 世間神通力由誰　云何而為出世間
云何得住心七地　唯願世尊能告我

55 僧眾實有幾多種　云何而竟起異諍
為有情眾說醫方　此實云何祈告我

56 世尊云何如是說　迦葉拘留孫是我
拘那含牟尼是我　告我云何大牟尼

---

[14] Nirmāṇika-Buddha，此處與常用之 Nirmāṇa-Buddha 不同，強調其生起。故下來對報身佛亦稱為異熟佛（Buddha-Vipākaja），此即強調其由異熟心（報生心）生起。於法身佛則稱為如如智佛（Tathatājñāna-Buddha），亦強調其為智生身（身智界三無分別之身）。

57 有情無我云何說　云何而說斷與常
云何不於一切處　但只宣說是唯心

58 云何而為男女林　云何訶子餘甘子[15]
云何而有雞羅娑[16]　輪圍山及金剛山

59 云何於彼諸山中　種種雜寶為嚴飾
滿住仙人乾闥婆　唯願告我祈告我

60 大雄佛陀正遍知[17]　聞問大乘微妙法
且問諸佛最勝心[18]　〔即以偈頌而作答〕

61 善哉善哉汝大智　善哉善哉汝大慧
汝且諦聽善諦聽　我當次第答汝問

62 須知生以及不生　涅槃空性與流轉
是皆悉為無自性　諸佛波羅蜜多子

63 聲聞菩薩與外道　及得無色行諸眾[19]
須彌巨海與諸山　海島剎土與土地

15 karītakī 舊譯「訶梨」（訶梨勒），即訶子。Āmalī 舊譯「菴摩羅」（阿摩勒），即餘甘子。

16 kailāsa 舊譯「雞羅娑」、「開拉沙」，為喜馬拉雅山五峰之一。山上有湖，流出而成沙拉憂河（Sarayū），環抱無鬥城（Ayodhyā）而入恒河，故風景優美無比。此與下輪圍山（Cakravāda）、金剛山（Vajrasaṃhananā）成一剛柔對比。

17 梵文 Mahādeva，直譯為「大王」或「天王」。今依舊譯。

18 此處「心」，梵文為 hṛdaya，指心要、心髓、體性等。

19 ārūpya-cārin，此如求生無色天之禪修者。

64 日月以及諸星辰　外道天與阿修羅
解脫自在與神通　禪定以及三摩地

65 彼滅以及如意足　菩提分以及覺支
禪定及諸不可量　蘊聚以及來與去

66 滅受想與出離定　以及世間諸名言
心與意及識等等　無我以及彼五法

67 自性分別所分別　能所二見悉云何
種種乘與諸種藏　金寶摩尼所出生

68 一闡提以及大種　流轉眾以及一佛
智知教以及成就[20]　有情有以及無有

69 云何馬象鹿受捕　汝且告我實云何
云何因與喻相應　成一教法實云何

70 云何而為因與果　迷惑如林而成理
外世間無但唯心　云何上進無次第

71 百重無相轉依境　汝且告我復告我
醫方明與工巧明　咒術伎藝諸外明

72 告我云何能測量　須彌諸山及土地
云何能量彼海洋　云何能量日與月

73 有情身有幾微塵　粗中細各有幾何
諸剎土中幾微塵　諸沙漠中有幾何

---

[20] 梵文jñāna-jñeyaḥ-gamam，即智（jñāna）、所知（jñeya，識境）及教法（gama）三者。

74 云何一肘與一弓　云何俱盧舍由旬
兔毫窗塵與虱卵　以及羊毫長幾麥

75 一升半升幾粒麥　一斛十斛十萬斛
一億斛至頻婆羅[21]　如是亦復各幾粒

76 一芥子有幾極微　幾芥子成一草子
一豆一銖與一錢　於中復有幾芥子

77 此中一兩有幾錢　復幾多兩成一斤
幾多斤成一須彌[22]　此為極大之積聚

78 佛子云何不問我　云何卻又問其餘
聲聞緣覺與菩薩　以及佛身幾極微

79 於火焰尖幾極微　復於風中幾極微
諸根各各幾極微　毛孔眼眉幾極微

80 云何而得廣資財　云何而為轉輪王
彼復如何護國土　彼於解脫實云何

81 云何長行與韻句　云何情欲甚廣大
云何種種飲與食　云何而為男女林

82 何處而為金剛山　告我何處實何處
彼其如幻復如夢　抑如渴鹿鍾愛地

[21] 頌中量名，依唐譯及魏譯。prastha 升；droṇa 斛；khārya 十斛；lakṣā 十萬斛（魏譯百萬斛）；koṭi 一億斛（唐譯千億斛）；viṃvana 頻婆羅，意為十兆斛。此中一百萬為一億；十億為兆。

[22] 頌中重量名詞依唐譯與魏譯。aṇu 極微；sarṣapa 芥子；rakṣika 草子；māṣa 豆；dharaṇā 銖；māṣaka（舊譯缺，今姑譯為錢）；karṣa 両；pala 斤；Sumeru 須彌。

83	云何而有雲生起	云何而成諸季節
	云何而為味自性	云何男女陰陽人
84	云何菩薩與莊嚴	佛子問我應問我
	云何仙人乾闥婆	嚴飾彼諸勝妙山
85	云何而為解脫道	其誰受縛誰能解
	云何寂滅觀修境	云何化身與外道
86	云何有非有無果	可見世間云何起
	云何諸淨諸計度	云何而起諸計度
87	云何有所作生起	云何而得令轉離
	告我云何斷諸想	云何而成三摩地
88	破三有者其為誰	云何其身與其處
	云何教法說無我	云何教隨世俗說
89	汝其問我佛相否	汝其問我無我否
	問藏問正理外道	噫汝勝利王之子
90	云何常見與斷見	云何心得三摩地
	云何言說與智慧	云何戒律與種性
91	云何理量與詮釋	師弟有情諸種性
	飲食虛空智與魔	悉皆說之為施設
92	云何汝問林與藤	噫汝勝利王之子
	云何問諸土差別	云何問彼苦行仙
93	汝何種性誰為師	告我勝利王之子
	云何卑陋復云何	於欲界中難證覺

94 汝問於色究竟天　云何得能入悉地
世間神通復云何　云何比丘之自性[23]

95 汝其問我化生佛　汝亦問我報生佛[24]
如如智佛實云何　云何而為彼菩薩

96 勝利王子汝問我　云何有地無光明
如琴如鼓復如花　云何而為七地心

97 汝是等問及餘問　是皆依相而作問
且復遠離諸邪見[25]

98 我將依證依於教[26]　為汝細說且諦聽
佛子諦聽我所說　佛所列舉百八句[27]

爾時大慧菩薩摩訶薩白世尊言：云何百八句。

世尊言——

生句非是生句；常句非是常句。[28]

相句、無相句；安住與變異句、非安住與非變異句；

23 鈴木本此處誤譯，把「色究竟天」句拼入前頌，並將「云何得能入悉地」(siddhānto hyakaniṣthesu ...... katham) 句誤為「云何汝問我理量」(What do you ask me about reasoning?)。見鈴木譯，頁31。

24 此處名相與大慧所問者不同。Nairmāṇkabuddha，姑譯為「化生佛」；Vipākasthabuddha，姑譯為「報生佛」。

25 此頌及前94頌，皆只三句。

26「證」為意譯，原文為「成就」(sidhānta)。

27「句」(pada)，原意為足印，引伸為「住」，故所列舉百八句，即為佛所曾住之境界，然此非佛所住，以足印為喻，即知其雖曾住而實已離。

28 此二句與下來諸相對句結構不同。

剎那句、非剎那句；自性句、非自性句；空句、非空句；斷句、非斷句；心句、非心句。

中句、非中句；恆常句、非恆常句；緣句、非緣句；因句、非因句。

煩惱句、非煩惱句；愛欲句、非愛欲句；方便句、非方便句；善巧句、非善巧句；清淨句、非清淨句；相應句、非相應句；譬喻句、非譬喻句。

弟子句、非弟子句；導師句、非導師句；種姓句、非種性句；三乘句、非三乘句；無相句、非無相句；願句、非願句。

三輪句、非三輪句；形色句、非形色句；有無句、非有無句；二俱句、非二俱句；自證聖智句、非自證聖智句；現世間法樂句、非現世間法樂句。

剎土句、非剎土句；微塵句、非微塵句；水句、非水句；弓句、非弓句；大種句、非大種句；算數句、非算數句。

神通句、非神通句；虛空句、非虛空句；雲句、非雲句；工巧句、非工巧句；風句、非風句；地句、非地句；思議句、非思議句[29]；施設句、非施設句；自性句、非自性句；蘊句、非蘊句；有情句、非有情句；認知句、非認知句；涅槃句、非涅槃句；所知句、非所知句；外道句、非外道句；亂句、非亂句；幻句、非幻句；夢句、非夢句；陽燄句、非陽燄句；影像句、非影像句；旋火輪句、非旋火輪句；乾闥婆城句、非乾闥婆城句；天句、非天

---

29 思議，梵文 cintya；舊譯則譯為「心」，即把 cintya 與 citta 混淆。

句；飲食句、非飲食句；淫欲句、非淫欲句；邪見句、非邪見句；波羅蜜多句、非波羅蜜多句；戒句、非戒句。

日月星辰句、非日月星辰句；諦句、非諦句；果句、非果句；滅句、非滅句；滅起句、非滅起句；醫治句、非醫治句。

體句、非體句；支分句、非支分句；明句、非明句；禪定句、非禪定句；顛倒句、非顛倒句；現見句、非現見句；守護句、非守護；種族句、非種族句；仙句、非仙句；王國句、非王國句；攝受句、非攝受句；財寶句、非財寶句；記句、非記句。

一闡提句、非一闡提句；男女陰陽人句、非男女陰陽人句；味句、非味句；作句、非作句；身句、非身句；邪計句、非邪計句；動句、非動句；根官句、非根官句。

有為句、非有為句；因果句、非因果句；四天王天句[30]、非四天王天句；季節句、非季節句；茂林句、非茂林句；藤蘿句、非藤蘿句；種種句、非種種句；說教句、非說教句；律制句、非律制句；比丘句、非比丘句；住持句、非住持句；文字句、非文字句。

此即百八句，過去諸佛所說。

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊諸識有幾種生、住、滅？

---

30 kaniṣṭha，意為最低，故應指四天王天。唯舊譯則譯為色究竟天(akaniṣṭha)。

世尊言：大慧，諸識有兩種生住滅，非外道〔臆度〕所能知。

此謂相續滅（prabandha-nirodha）與相滅（lakṣaṇa-nirodha）。諸識生起亦知有此兩種，相續生與相生；於住時亦兩種，一為相續住，一為相住。

諸識有三種相：一者、轉相（pravṛtti-lakṣaṇa）；二者、業相（karma-lakṣaṇa）；三者、賦性相（jāti-lakṣaṇa）[31]。

大慧，諸識說有八種，依其功用則分別為兩類[32]，現識（khyātivijñāna）及分別事識（vastuprativikalpavijñāna）。大慧，譬如明鏡現諸形色，現識亦如是而現外境。大慧，現識與分別事識二者無異，相互為緣。是故大慧，現識以不可思議薰變為因而起變現功用（acintyavāsanāparināmahetuka）；而大慧，分別事識則以無始以來由戲論而致之習氣為因，起分別外境功用。

復次，大慧，一切根識滅（indriya-vijñāna），即藏識[33]虛妄分別種種習氣滅，此即所謂識之相滅。

復次，大慧，於智中相續滅者，即謂〔識之〕所依滅、所緣滅。所依者，即指無始以來由戲論而致之習氣，所緣者，即指識所見所分別之外境。故此無他，但唯心而已。

---

31 唐譯為「真相」；魏譯為「智相」。梵 Jāti 意為體性、賦性，尤指相應於相礙緣起而成之特性（如此世間人有五官等）。故此處改譯為「賦性相」，即指仍持其相礙特性之識相。

32 劉宋譯作三類：「略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識、現識及分別事識」。此與魏譯及唐譯不同。（參見第十品註 8）

33 梵文為 ālayavijñāna，即阿賴耶識，今皆沿舊譯例，譯為藏識。

大慧，此如泥團與微塵，非異非不異。復次，此如金與金飾。大慧，若泥團有異於微塵，則泥團當不由微塵而成，以泥團實由微塵成，故說泥團與微塵非異。然而，若泥團與微塵非不異，則泥團與微塵當無區別。

是故，大慧，若轉識有異於藏識，則即於實相中藏識亦不成轉識因；若二者不異，則轉識滅即是藏識滅，然而實相則實不滅。是故，大慧，所謂滅者，非藏識賦性相滅[34]，但業相識滅。若賦性相滅，藏識亦滅；若藏識亦滅，此即無異於外道斷見所說。

大慧，有等外道論言，對外境之取着若滅，則識相續滅。於識相續滅時，無始以來之相續即滅。大慧須知，彼外道由作因（kāraṇa）建立相續，彼不說眼識依形色與光明和合而生，唯別說其因，如勝性（pradhāna）、士夫（puruṣa）[35]、自在天（īśara）、時（kāla）、極微（aṇu）等。

復次，大慧，此有七種自性（svabhāva）——

集自性（samudaya-svabhāva）；諸有自性（bhāva-svabhāva）；相自性（lakṣaṇa-svabhāva）；大種自性（mahābhūta-svabhāva）；因自性（hetu-svabhāva）；緣自性（pratyaya-svabhāva）；成自性（niṣpatti-svabhāva）。

復次，大慧，此有七種第一義（paramārtha 勝義）——

[34] 此處梵文為 ālaya，仍應指阿賴耶識。阿賴耶與阿賴耶識二者原有分別：所謂「阿賴耶賦性相」，實為轉起阿賴耶識之因，非此處所說。故今譯為藏識賦性相。

[35] 士夫（puruṣa），即相當於靈魂或神我。

心境界（citta-gocara）；智境界（jñāna-gocara）；般若境界（prajñā-gocara）；二取見境界（dṛṣṭidvaya-gocara）；離二取見境界（dṛṣṭidvayātikrānta-gocara）；超子地境界（sutabhūmyanukrama-na-gocara）；如來內自證境界（tathāgatasya-pratyātmagati-gocara）[36]。

大慧，此即成就過去、現在、未來諸如來應正等覺之自性、第一義與體性[37]。由是以慧眼入有法共相與自相而成建立，成就世間出世間諸法。此建立不與外道所持邪見相同。

大慧，何謂外道所持邪見耶？彼等不認知所謂外境者，實為心之虛妄自分別；彼等復不解諸識自性無非為心顯現，實為淺心凡愚之輩。故彼持有、無二見，而不知此實〔一為〕自性，〔一為〕第一義。

復次，大慧，我說教法，說滅由三界具分別而起之苦；說無明、愛、業及諸緣滅；說認知外境如幻，但為心自顯現。

大慧，有等婆羅門與沙門，遍計由無種而起事物，故說物體為因果現[38]，而住於時中，由是蘊、處、界於因中生起而成相續，有已還滅。大慧，彼等對於相續、對於作

---

36 此同魏譯與劉宋譯。唐譯無「般若境界」，於第六，別立一「如來所行」。此中「般若境界」，魏譯為「慧境界」，實指對識境實相之認知。

37 舊譯三詞連貫成一名相：「自性第一義心」，實可商榷。此中hṛdaya，舊譯為「心」，然此詞實指精神領域之本質，故姑譯為「體性」。參註92。

38 此即謂物體由因緣結合而成為果，於是成物而顯現。

用、對於生、對於滅、對於有、對於涅槃、對於道、對於業、對於果、對於真實，皆持斷滅見（vināśa-uccheda）。所以者何？彼等因未洞悉諸法根本，故未能現觀故。此如片片破裂之瓶，更不成瓶之用，又如燒焦種子，不能發芽。即然如此，大慧，彼等視為實體之蘊處界，實未嘗中斷其變異。彼等之見地，實未知對一器世間之所見實源於自心變現，唯是虛妄分別。

復次，大慧，若法由無中生起，諸識但由彼三緣和合為因而生[39]，是則應見非有之法，如龜生毛、如沙出油。是故其宗見實不能成，彼於虛無中已壞，且大慧，彼等所行所作及其所說之因，悉皆無用，其所說之有與非有，亦無義理。

大慧，於彼諍論三緣和合時，彼依於因果，由是有過去、現在、未來，及有非有，以其住於彼抉擇地（tarkabhūmi）[40]，其決定即依其理教（yuktyāgama）[41]，如是彼即生邪智憶念（smṛti）[42]。由是大慧，淺心凡愚者受邪見毒，乃說此由無明而致之顛倒思維，即一切智所說。

復次，大慧，復有婆羅門與沙門，認知自心之外世

39 此即指上來所說之無種、因果現、時為三緣。此據傳為勝論師之說，所謂三緣，即彼等基本概念（句義）。

40 唐譯為「覺想地」，魏譯「覺觀地」（劉宋譯同唐譯）。

41 此中 yuktya 為「理」，即因明學上之法則；agama 為「教」，即教法。理由教法決定，故教法即為因明學中之「心學」（認識），理即為因明學中之「量學」。於諍論時立量，此量實依教法而成立，故即是 yuktyāgama，今依唐譯，譯為「理教」。魏譯及劉宋譯皆未譯此詞。

42 此指觀修時之座後憶念，即是行持。詳見彌勒諸論所說。

間，自無始以來，由分別與戲論而成為現；知此世間無自性且復無生，如雲、如旋火輪、如乾闥婆城、如幻、如陽燄、如水中月、如夢；此自心離分別與因緣、離妄想說、離言詮相（lakṣyalakṣaṇa）；知身及資具並所住處，一切皆是藏識境界，超越能所。如是無妄想境界從自心覺，更不與生住滅相應。

諸菩薩摩訶薩，大慧，如是思維，恆住不捨，不久當得生死涅槃二種平等。其所行，大慧，當依大悲方便無功用行，觀一切有情自性如幻如影，非由緣生[43]。超越能所差別，證知離心即無所得。以依離緣起故，得次第入別別菩薩地，住別別三摩地境界，且由信功德，解三界唯心，由是能入如幻三摩地（māyopamasamādhi）。

菩薩以見唯心故，得入無相道，由是而住波羅蜜多，且能任持，離作者與業及修學，入依於如來身（Tathāgatakāya），如如變化之金剛喻定（vajravimbopamasamādhi）。

以成就轉依故，大慧，彼等即能漸次現證如來身，具力、神通、自在、慈、悲、方便以為莊嚴，入諸佛剎土，入諸外道殿堂[44]，超越心意意識（citta-mano-manovijñāna）。

---

43 唐譯「從緣而起」，誤。魏譯及劉宋譯則不誤。
非由緣生者，即非如緣起法所云，由緣起而成為有。然此亦非謂「緣生是故性空」，以其已說為實非緣生故。「非緣生」始說為空，即須超越緣起。

44 梵文 tīrthya-āyatana-upagata，此句唐譯未譯，魏意譯為「入一切眾生所樂」，劉宋連上句譯為「入一切佛剎外道入處」。此蓋於譯時有所顧忌。若明本經「智境唯藉識境而成顯現」之深義，則當知外道一切識境，亦皆為智境之顯現，是故無有分別。

是故，大慧，彼菩薩摩訶薩欲隨逐如來身而現證，當於唯心義中觀修，離蘊、處、界、心念、因緣、業行、修學與生住滅等諸分別、諸虛妄戲論。

三有實緣無始以來虛妄分別習氣與戲論而現，觀無相無生佛地境界，即能通達自證聖法、即能無功用而得心自在，如摩尼寶能成種種色，即能隨宜變化，入諸有情微細心中。以堅信唯心義故，即能於佛道中漸昇諸地。

是故，大慧，諸菩薩摩訶薩應於自證中善為修學[45]。

爾時大慧白佛言：唯願世尊為我說心、意、意識、五法、〔三〕自性、諸相等微妙法門。此是諸菩薩摩訶薩之所修學；此遠離由心外別立餘法以認知世間之心境界[46]；此盡破由語言與戲論所施設之所謂真實，故為諸佛教法心要。唯願為楞伽城摩羅耶山中諸菩薩說，說諸如來隨喜之法身境界，說藏識大海及其波浪。

時世尊即復告大慧菩薩摩訶薩言——

由四種緣，眼識生起。何者為四？一者、取着外境而不知由於自心；二者、由無始以來戲論與邪見所積集之習氣，令執持色；三者、識之本性（vijñāna-prakṛti-svabhāvata）；四者、渴望見種種色相。

有此四種緣，藏識喻如洪水，轉識即生波浪。餘

45 所謂自證，即漸次由認知識境而轉為認知智境。此中修學，即是瑜伽行。

46 此指藏識境界。於本經中，凡說「心」（citta）者，多指藏識。

〔識〕亦如眼識。於諸根微塵毛孔中，諸識或頓生，如明鏡現諸影像；或漸生，如風吹海水。

大慧，心海波浪亦復如是，無間受外境風吹，因、所作、相，相互為緣不斷，業識與根本識由是互相纏縛而不能脫，不能了知色自性，大慧，五識聚即如是起用。與五識俱者有所謂意識，外境於焉即受了別，由分別而成相，於是轉起色身[47]。然而意識與餘識不知彼此相互為緣，故於分別即起執着，此分別實為自心之投影。如是，諸識於極密切聯繫上起功用，由分別而顯現為外境。

以諸識如是起用故，於行者入等至（samāpatti）境界時，不覺知微細習氣於中運作，由是以為滅諸識入寂止境。然而諸識實未滅，以習氣種子未滅，故諸識依舊，所謂滅者，實為彼已不復執持之外境更不起用。

如是，大慧，此藏識微細行，除如來與住地菩薩，其實難知。二乘及外道，彼作觀修，即使依於其修定之力及智，亦不能辨別。唯有藉其智力而能了知菩薩諸地相、於句義能得決定、且於諸佛刹土培植福德資糧者，始能無礙而知，由是彼得遠離分別與戲論，此〔分別與戲論〕由自心〔變現〕之外境而起。彼隱居山林而專作觀修，無論上、中、下，唯有於外境分別中能現觀自心流注，得住無邊刹土受諸佛灌頂，現證自在、力、神通與三昧者，諸善知識及諸佛環繞，大慧，彼始能知心、意、意識，此即以心為自性之外境分別力。彼等即能越過由業、愛、無明所成之生死海，大慧，行人故須依善知識與諸佛之教而作觀

47 色身與意生身相對。下來說菩薩意生身，可與此段參閱。

修修學。

爾時世尊重作頌言——

99　猶如因風海揚波　動盪而無止息時[48]

100　藏識大海常如是　受客境風所鼓動
故見諸識生動盪　波浪重重即是此

101　紺青與紅等諸色　鹽與螺殼乳與蜜
芳香果實與花朵　以及太陽之光芒

102　是皆非異非不異　恰如大海與波濤
由是說彼七識聚　與心和合而相俱

103　此如種種波動盪　於彼大海水面起
如是藏識之所生　是即說之為諸識

104　於彼心意與諸識　由其行相作分別
然而八者互不離　以其無有能所故

105　此則猶如海與波　二者實在無差別
如是說於彼心中　實無諸識別轉起

106　諸業由心而積集　復由彼意作思量
由意識而成認知　五識分別成現境

〔爾時大慧菩薩摩訶薩以頌問言——〕[49]

48 此頌只二句，即所謂「半頌」、「半偈」。
49 此依唐譯補。下同。

107 如紺青等種種色　　實為我等識所現
尚祈告我大牟尼　　諸色云何如海浪

〔爾時世尊以頌答言——〕

108 實無種種顏色相　　顯現於彼海浪中
為彼淺智凡夫說　　故說心能轉諸相

109 於自心中無所轉　　以其超越能取故
此處說為能所取　　猶如說彼海與浪

110 身與資具及住處　　我等識中如是現
以其如是而被見　　與浪轉起無差別[50]

〔爾時大慧復說頌言——〕[51]

111 於大海上可明見　　波濤境界如鄰舞
若言藏識如大海　　是則云何不覺知

〔爾時世尊以頌答言——〕

112 凡愚以無智覺故　　故喻藏識如大海[52]
於中動盪若波濤　　即以此相而明喻

〔爾時大慧復說頌言——〕

113 日出普照於世人　　此更不分優於劣
世尊實為世間燈　　對於凡愚應實說

---

50 此即明智境如何轉為識境而成顯現。
51 同上（劉宋亦同）。唯魏譯則以此頌亦為世尊所說。應依唐譯。
52 梵文明言 bālānam-buddhi-vaikalyād（直譯「凡愚以無覺故」），以其無覺（智）然後始說「藏識如大海」，此即智境中本無此事。

114 既於法中安立彼[53]　云何卻不實在說[54]

〔爾時世尊以頌答言——〕

若然我說實在時　於彼心中無實在

115 如浪立時現於海　如像立時現於鏡

此復猶如於夢境　心立時現於根境[55]

116 由於緣不具足故　諸識轉起依次第

意識之用為認知　意則依此作思量

117 世間自現依五識　於等引境無漸次[56]

此則譬如工畫師　或可譬如其弟子

118 彼布色彩而作畫　我說此畫非是色

此畫亦非即畫布　更非作畫諸器具

119 為取悅於諸有情　畫由顏色作顯現

由是言說離真實　以真實離文字故

120 於彼法中建立我　我為行者說真實

真實即是自證境　離所分別能分別

---

53 梵 dharmeṣv-avasthānām。

54 梵 tattvam，舊譯「真實」，不如譯為「實在」，此詞語尚保存於廣府話中，指事件或狀態之真實。

55 人實只見波濤，非見大海；人實只見影像，非見於鏡；人實只能夢境，非見夢境之所依；是故藏識亦不可見，唯藉六根境界而始得知。此即安立自顯現所依基，是即下來所說之「如來藏藏識」。

56 samāhita 等引。《成唯識論》說等引唯於定心，不通於散，與此處不同。此處之等引，相當於五官之客觀覺受，即未受末那識思量分別之覺受。

121 我以此教諸佛子　　此非為彼凡愚說
所見種種皆如幻　　彼等盡為無所有

122 所授教法有種種　　隨其因應而變異
教法若不能相應　　是則有如非教法

123 此如因應於病況　　醫者授之以藥物
是故佛陀教有情　　亦依彼等心量教

124 此非外道與聲聞　　心能到達之處所
導師之所教授者　　實為彼之自證處

復次，大慧，若菩薩欲了知〔落於〕能取所取（grāhya-grāhaka）之分別境界（vikalpa-gocara），實為自心之所現（svacitta-dṛśya），當離憒鬧、群聚、睡眠等礙；當離外道論著及二乘法；當令彼菩薩摩訶薩通達自心所現分別相。

復次，大慧，於菩薩摩訶薩依心般若智相（citta-prajñā-jñāna-lakṣaṇa），安立住處（vyavasthāyāṃ sthitvā）時，彼當更修學上聖智三相。

云何上聖智三相耶？此即——

一者、離識境相（nirābhāsa-lakṣaṇa）[57]。

二者、一切諸佛本願力加持相（sarvabuddhasvapraṇi-dhānādhiṣṭhāna-lakṣaṇa）[58]。

57 參註2。唐譯「無影像相」；魏譯「無所有相」（劉宋譯同）。
58 唐譯「一切諸佛願持相」；劉宋譯「一切諸佛自願處相」；魏譯「一切諸佛自願住持相」。佛本願力，即是大悲。此即周遍一切界之生機。

三者、依聖智趣自證相（pratyātmāryajñānagati-lakṣaṇa）[59]。

於此〔三相〕得自在已，行者當捨喻為跛驢之心、般若、智，入菩薩第八地，更修上聖智三相。

大慧，離識境相者，須於二乘及外道一切法得究竟自在，方能生起；一切諸佛本願力加持相者，由一切諸佛之誓句而生起[60]；依聖智趣自證相者，由菩薩離一切法相，現證觀世間一切法如幻之三摩地身，復趣入佛地，從而生起。大慧，此即三重聖境。依此三者，聖者得入自證境界[61]。以此之故，大慧，汝須修養上聖智三種相。[62]

爾時，大慧菩薩摩訶薩，知會中諸菩薩心之所念，承諸佛加持力，乃以聖智真實中之差別問世尊言：唯願世尊告我，依百八句義，於聖智真實中作差別之法門。如來應正等覺，為諸菩薩摩訶薩墮入自相共相以觀諸法者，說辨別遍計自性義。菩薩通達辨別（prativibhāga-viddhena）遍計自性義，由是即能淨治而入二無我，照明菩薩諸地；復能超越二乘與外道之寂止樂，入如來法身，此即不可思議如來行與〔如來〕界，且得令五法〔三〕自性不起[63]。此

59 唐譯「自證聖智所趣相」；劉宋譯「自覺聖智究竟之相」；魏譯「內身聖智自覺知相」。

60 此即如現證「大悲周遍」。

61 此即指如來藏。

62 今稱為「無上續部」之密乘瑜伽行觀修（名為「瑜伽行中觀」），其生起法、圓滿法、大圓滿法，即分別與「上聖智三相」相應。

63 由是可知，此非如唯識今學末流，許「圓成實性」為究竟。彼誤認「圓成實性有勝義無自性性」，而不知唯超越「圓成性」，始為「勝義無自性」。

即謂彼等能得與般若（prajñā）、智（jñāna）相成之法，復能入如幻境界，至諸佛剎土，至兜率天宮，且住於色究竟天，成如來身。

世尊告言：大慧，有一類外道，溺於無有，依彼見地，斷言一切法自性隨因壞滅而無有，即以此分別見而謂兔角無有，彼等乃說一切法無有如兔角。復次，大慧，又有一類外道，見大種、求那、極微、實境（dravya）、形與位等諸法差別有，故執着於兔無有角而牛有角。

是故大慧，彼等墮入二見而不能了達唯心，彼等欲分別自心〔所成〕之外境。大慧，身及資具，與所住處，實唯分別而成為有。

兔角非是非非是（na-asty-asty-vīnīvịttam），故對此不應分別。由是大慧，於一切法，可準而知其非有非非有，於彼不應作分別。

復次，大慧，離於有與非有者，更不作兔無角想，以相對故，彼不想兔無角；亦不作牛有角想，以觀察牛角，至極微亦不可得，故無究竟實法。如是即聖智現證境界，離有與無。

爾時大慧菩薩摩訶薩白世尊言：非如是耶，世尊，若見不依分別而起之相[64]，於是比度，以不生分別而說〔兔角〕為無。

世尊言：非是，大慧，〔角〕不以不生起分別即成為無有。何以故？以有角想即有分別故。依於角想，大慧，

64 此句梵文為 vikalpasya-apravṛtti-lakṣaṇaṃ dṛṣṭvā，舊譯譯失其義。

分別即生。由分別與角想之相依，大慧，即以其相依而遠離異不異（anyānanya），故說兔角為無有，非由相對〔牛角〕故。大慧，若分別異於兔角〔想〕者，則當不由角為量而成分別；若說不異，則分別實由角為量而成[65]。

分析極微而觀察，無角〔實體〕可得，如是角之概念即為非理[66]，故彼等〔牛角與兔角〕皆為無有，更何須說〔兔角〕為無耶。是故大慧，相對於牛而說兔無角之理不成，於此更不應作分別。大慧，外道持有無二見，由角之理即知其不可得。

大慧，復有一種外道持邪見，彼執着於色、因、數等，不善知虛空之自性，見虛空與色相離，遂於彼等之相離而存在起分別。然而大慧，空即是色，復次大慧，由於空入於色內，是故色即是空。以建立能持（ādhāra）所持（ādheya）故，大慧，始說二者相差別，成空與色，大慧，於大種轉起〔情器世間〕時，實彼此相異，不住於虛空，虛空於彼等實為無有。兔角亦然如是，大慧，彼相對於牛角而成無有，然而大慧，分析牛角至極微，復分析極微而至無物可成極微想，是則尚有何物可由相對而成為無耶？餘法亦爾，故由相對立量，不能持之為正量。[67]

---

65 墮入共相，以角為量，故兔角想不異於分別；墮入別相，其角想已有牛角與兔角之分別，是故即與依於角想之分別非不異。
此答前大慧所請：「為諸菩薩摩訶薩墮入別相共相以觀諸法者，辨別遍計自性與遍計義。」
龍樹於《法界讚》(*Dharmadhātustava*) 中，謂兔角喻牛角喻即是中道，即依此而來。

66「非理」為意譯，原文謂「不正之因」(viṣama-hetu)。

67 此遮撥「相對」，即龍樹四重緣起教法中，對「相對緣起」之超越（可參閱拙《四重緣起深般若》)。觀修者於瑜伽行能超越相對緣起，住入「相礙緣起」境界，即入初地，觸證真如。

爾時世尊復說與大慧言：菩薩摩訶薩，大慧，須離兔角與牛角、色與空等分別想。如是，大慧，汝與諸菩薩當思維自心所現分別之自性，則當入諸菩薩地，宣說彼等於自心顯現中之觀修法。

爾時世尊重說頌言——

125 所見世間實非有　　諸法心生故可見
身與資具及住處　　皆為藏識之顯現

126 心與意以及意識　　三自性以及五法
二種無我及清淨　　即諸導師之所說

127 譬如長短等諸法　　唯由相對而成有
若說為有實非有　　若說非有實為有

128 分析而至於極微　　實無色法可分別
所能建立但唯心　　此惡見者所不信

129 此非理量之境界　　亦非聲聞之境界
此為悲憫者所說　　佛內自證之法門

爾時大慧菩薩摩訶薩，為淨自心現流而問佛言：世尊，云何清淨自心現流？此清淨為漸（krama）為頓（yugapat）耶？

世尊答言：自心現流漸淨非頓，大慧，此如菴摩羅果漸熟非頓，淨自心現流有情眾亦復如是，漸而非頓。大慧，此如陶師造器，漸而非頓，大慧，如來清淨有情眾亦如是，漸而非頓；大慧，此如大地生諸草木，漸生非頓，大慧，有情由如來清淨亦復如是，漸而非頓；大慧，此如學習劇藝、舞蹈、歌唱、音樂、琵琶、書畫等伎藝，漸成熟而非頓，大慧，如來清淨一切有情亦復如是，漸而非頓。

大慧，譬如明鏡無分別頓現形象，大慧，如來清淨一切有情亦復如是，無分別頓入無相境界；大慧，譬如日月以光華頓照一切色法，大慧，如來令一切有情離顛倒見所成習氣，彼由此〔習氣〕而接受心現之外境；大慧，亦復如是，頓向一切有情示現不可思議佛智境界；譬如藏識頓現自心所見之身、資具、住處境，大慧，等流佛（Niṣyanda-Buddha）亦復如是，頓成熟有情內心，安置彼於色究竟天宮殿，作種種修學；大慧，譬如法身佛以光輝照耀而頓成等流化身佛，大慧，亦復如是，自證聖智頓時照耀，離有無見。

復次，大慧，云何為法性等流佛[68]所教？一切法由自相共相而被認知，以其與習氣因緣相對待，即不知其為自心所現之外境，由是而成聚集，由分別相而成量，於是即有各種非真實，類如種種情器，如幻生起，分別似真實而成

68 Dharmatā-Niṣyanda-Buddha，此即住於平等性而示現法性之佛。

為有。更者，大慧，遍計自性（parikalpita-svabhāva）[69]由執着依他自性（paratantra-svabhāva）而轉起[70]，今設喻以明之，譬如幻師依草木瓦石而幻變，現有情與色像，各具自相色身，相異而可分別。如是變現，大慧，實無本質。與此相似，大慧，依於依他自性，由是遍計自性即依分別心而取種種差別相。以此別別顯現皆是遍計，且依附於習氣，大慧，直至計度未除，皆須了知遍計自性之所由成。大慧，此即法性等流佛所教。

復次，大慧，法性佛之所行，則為建立超越心自性相之內自證境界。大慧，如化化身佛[71]建立布施、持戒、〔安忍、精進、〕禪定、〔般若、〕等持、心、般若、智，以及通達蘊、處、界種種形色，解脫諸識分別相與所行[72]。故佛之所說，遮外道見，超越形色。

復次，大慧，法性佛絕對離諸緣，於所作、感官、計量等皆一切無事，非是凡愚、聲聞與外道境界，以彼等恆

---

69 此略依玄奘譯例。舊譯《楞伽》，以「妄計」繙譯parikalpita，真諦則多譯之為「分別」，而玄奘則譯為「遍計所執」。比較三者，「妄計」屬意譯，原文無「虛妄」（abhūta-）為字首；「分別」則易把parikalpita與vikalpa混淆；「遍計所執」之「所執」二字則為玄奘之添譯。參下來註89。

70 全句梵文為 parikalpita-svabhāva-vṛtti-lakṣaṇam paratantra-svabhāva-abhiniveśatah pravartate。

71 Nirmita-Nirmāṇa-Buddha，說為「如化」，即謂化身佛實為識境顯現，此即法身佛（法性佛）之智境，藉色身佛（法性等流佛、如化化身佛）識境而成顯現。

72 此句梵文為dāna-śīla-dhyāna-samādhi-citta-prajñā-jñāna-skanda-dhātv-āyatana-vimokṣa-vijñāna-gati-lakṣaṇa-prabheda-pracāra，舊譯譯文皆含糊。

執一自我故。是故，大慧，於此殊勝性相汝須修學，從而得內自證。於認離自心外境為真實之見地，汝當捨離。

更者，大慧，聲聞有兩種差別相，說為：內自證殊勝相（pratyātmaryāhigamaviśeṣalakṣaṇa）、分別執着自性相（bhāvaikalpa-svabhāvabhiniveśalakṣaṇa）。云何聲聞內自證殊勝相？謂行者證空、無我、苦、無常諸諦境界，由是離欲寂息，得心住一境；謂行者已滅蘊、處、界、自〔相〕、共相等一切外法義〔概念〕；謂行者得如實現觀。既入心一境性，於是聲聞得住於殊勝自證法樂，此即是禪定解脫（vimokṣa）、三摩地道與果、等至救渡（vimukti）。然而於中仍未除習氣，且未離不可思議變易生死（vāsanā-acintya-pariṇati-cyuti）。如是，大慧，即聲聞內自證殊勝境界。菩薩摩訶薩，大慧，於得此聲聞所證之殊勝法樂自證已，不自享寂滅樂（nirodha-sukha）、等至樂（samāpatti-sukha），悲憫有情，住於本願。大慧，菩薩須自決定，不應致力於聲聞所得之內自證殊勝法樂境界。

大慧，云何執着由分別而起之自性〔相〕？若有人知大種功德如青、黃、暖、濕、動、堅等法，非由作者〔所造〕而生，然彼仍依教理計量，執其自〔相〕共相義，大慧，菩薩於此須應捨離而安住於法無我，遣除人我惡見。菩薩須於諸地道上漸次而進。此即聲聞眾由分別有境而起之自性執着。

爾時，大慧菩薩摩訶薩白世尊言：依世尊教，所謂常不可思議[73]，即自證殊勝境，為第一義諦。今者，外道所說之作者，豈非亦為常不可思議耶？

世尊答言：非是，大慧，外道所說作因（kāraṇa）為常不可思議，然此實不能成立，所以者何？大慧，外道所執之常不可思議，非依於因之自性相（hetu-svalakṣaṇa）故。大慧，若此常不可思議非依於因之自性相，云何得以成立耶？復次，若所說為常不可思議者依於因之自性相，以此因之自性相常依於作因，故不得成常不可思議。

然而，大慧，我之第一義諦為常不可思議，則以其既依於因之自性相，且超越有無故。以其為自證殊勝境界，故有其性相；以此〔性相〕為第一義諦因，是即有因；以其無事於有與無，故非作者；以其與虛空、涅槃、寂滅同類（dṛṣṭānta-sādharmya），是故為常。[74]

是故，大慧，諸如來之常不可思議，不同外道之常不可思議，其為諸如來內自證聖智之如如（tathatā）。以是之故，大慧，菩薩摩訶薩須當修學，由聖智入此常不可思議自證〔第一義〕諦。

更者，大慧，外道之常不可思議不可說常為其性相，以其已用無常為因（hetu）故[75]。彼以為常者，實不為常，

---

73 nityācintya，恆常且境界不可思議。此即如來藏境界。

74 此已明說「常」義。與今人判如來藏為「真常」之「常」不同。今人誤解，以為如來藏具神我色彩，故說一實體為常，此即依名言推求之誤。

75 此承上文而更明「常」義。既不可說「常」為性相，焉可判之為有一實體之「真常」？參註76。

以其不能由自力而成（svakṛta）性相。大慧，外道說常不可思議為常，實以見所作諸法無常，由是依比量知（anumāna-buddhi）成為常，大慧，若此，我亦可依同理而說彼之常為非理，以所作諸法無常實由於彼等有已還無[76]。復次，大慧，若外道之常不可思議依於因之自相，以此因自相非有，〔故彼之常不可思議實〕如同兔角〔而非有〕；且大慧，彼之常不可思議無非為名言分別，大慧，此即外道之所以為虛妄。

所以者何？大慧，僅依名言分別即如兔角，以其為無因之自性相故。大慧，我之常不可思議實為常者，以其以自證殊勝境界為因故[77]，以其無事於作者之有非有故。此常，非由量之推度而來，非基於有非有、常非常等外加義。

若常不可思議，由於思維〔外法〕無有，由於思維外法之常性[78]而成為常，則我可說此種常不可思議，實為外道不知自因性相，彼等在內自證聖智境界之外，大慧，其所說法，無關宏旨。

更者，大慧，畏由生死（saṃsāra）分別而起諸苦者，欲求涅槃（nirvāṇa），不知生死與涅槃實無差別，由是以見諸法非真實故，遂遍計根境於未來際斷滅，由是而成涅槃〔境界〕。彼等不知，大慧，涅槃實為由內自證境界而令

76「有已還無」依唐譯。依梵文直譯，可譯為「實基於彼等之過程」。

77 今人誤解「真常」，以之為實體，由此句可知，此實無非為境界 —— 既以境界為因，其果自不能為一實法。

78 此非「常」性，實為「常非常」性。若思維其為常則成常性。

藏識轉。

是故，大慧，彼愚人說三乘（yānatraya-vādin）而不說無相之唯心境界，大慧，此所以彼不知三時如來之教法，外境即唯自心，由是取着有外境為心所見，大慧，彼等故常生死輪轉。

更者，大慧，依三時如來教法，一切法無生。何以故？無有實性，唯自心顯現。大慧，以其非是有生，亦非是非有生，是故無生。大慧，一切法如兔角、如馬角、如驢角、如駝角，然而凡愚淺智者以其虛妄遍計，於自性作分別，由是亦說一切法無生。一切法之自性相〔實為〕無生，大慧，此是內自證聖智趣境（pratyātma-ārya-jñāna-gati-gocara），非凡愚淺智者之二取分別境自性。身、資具、住處等自性相，於凡愚見藏識為二取性相時轉起，彼等墮入有法之二見而認取生住滅，故一切法生，唯由分別而為有與非有。是故，大慧，汝須於此中修學。

復次，大慧，此有五種性（gotra），各具其自現觀（abhisamaya）。是為——

一者、聲聞乘現觀種性（Śrāvakayānābhisamaya-gotra）[79]。

二者、緣覺乘現觀種性

（Pratyekabuddhayānābhisamaya-gotra）。

79 其義為：行者於觀修時，現觀如聲聞乘。（下二仿此例）

三者、如來乘現觀種性

(Tathāgatayānābhisamaya-gotra)。

四者、不定種性（Aniyatā-ekatara-gotra）[80]。

五者、無種性（Agotra）[81]。

大慧，云何知是聲聞乘種性？於蘊處界自〔相〕共相自性，若知若證，彼等即舉身毛豎，其心唯樂了達於相、修習於相，而非於亦為其所知之不斷緣起鍊。大慧，如是者即所謂聲聞乘種性。

彼於自乘現觀已，住五地六地，煩惱不起(paryutthāna-kleśa)，唯習氣煩惱（vāsāna-kleśa）未斷，故彼未能超越不思議變易生死。彼作獅子吼言：我生已盡，梵行已立等等[82]。彼修人無我，究竟得涅槃覺。

復次，若有人信於自我、眾生、生、長、養而至神我及人我（pudgala），且於其中求得涅槃，復次，大慧，亦有人見一切法依作因（kāraṇa）而有，即於此中求認知涅槃，然而大慧，以彼等未現觀諸法無我故，是故於彼實無解脫。如是種種，大慧，即聲聞乘與外道於現觀中所生之錯誤，非出離而謂出離。是故大慧，汝須修學，於此惡見以求捨離。

今者，大慧，緣覺乘種性若見示知以緣覺現觀，即通

80 其現觀不定屬於何乘者。

81 不作任何現觀者。

82 全句為「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」

身毛豎而流涕。彼等所求之教法，為離諸世緣與紛擾，於外境諸色無所染着，得以神通力分身，或作變化，由是滿足。此即緣覺乘現觀種性，當授之以緣覺乘現觀。大慧，此是緣覺乘現觀種性性相，其現觀屬緣覺乘。

今者，大慧，如來乘現觀種性有三種：一者、一切法自性無自性現觀種性（svabhāva-niḥsvabhāva-dharma-abhisamaya-gotra）；二者、得內自證聖現觀種性（adhigama-svapratyātma-ārya-abhisamaya-gotra）；三者、廣大外佛剎現觀種性（bāhya-buddha-kṣetra-audārya-abhisamaya-gotra）[83]。大慧，若次第聞此三種〔現觀差別〕，及聞藏識不可思議境，於中身、資具及住處皆見為自心變現，其人不生怖畏，不現驚訝，則知其人為如來乘現觀種性。大慧，其現觀性相屬如來乘。

復次，大慧，若對人說此三〔乘〕現觀，彼即隨順而修學，大慧，此即是建立其種性之初治地（parikarma-bhūmi），由是彼得入非識境地（nirābhāsa-bhūmi）[84]。此即為建立[85]。

然聲聞若能由內觀藏識，及由見諸法無我而得淨治煩惱習氣，即可住於三摩地樂中，究竟得如來種性身[86]。

---

83 大圓滿三句義即此三現觀相。「體性本淨」即現觀一切法自性為無自性（無性以為性）；「自相任運」即現觀內自證智境；「大悲周遍」即現觀廣大無邊外佛剎。

84 舊譯「無相地」。參上來註2及44。

85 此說不定種性。

86 由是，有等聲聞亦可說為不定種性。

世尊於是重作頌言——

130 預流果及一來果　不還果與阿羅漢
如是四者實無非　依於心之虛妄境

131 三乘一乘與無乘　我為彼等作宣說
為彼鈍智或智者　或為樂於寂者說[87]

132 第一義諦之法門　遠離能所二邊事[88]
然則既住於無相　緣何尚建立三乘

133 禪定與彼三摩地　無量以及無色定
及彼滅盡受想定　以唯心故不可得

復次，大慧，云何一闡提（icchantika）不樂解脱？以捨諸善資糧故，或以無始來時為一切有情發願（praṇidhāna）故。云何捨諸善資糧？彼捨菩薩藏（Bodhisattvapiṭaka）而謗之為不順契經律典與解脱。由是一切善資糧皆盡，不得入涅槃。其次，大慧，諸菩薩摩訶薩為一切有情發本願曰：若有情未入涅槃，我終不入，此亦捨涅槃。大慧，此即其不入涅槃之故。如是彼亦入一闡提趣。

大慧言：世尊，此中何者畢竟（atyantatas）不入涅槃？

世尊答言：彼菩薩一闡提，知無始來時一切法本在涅槃〔境界〕中，故畢竟不入涅槃，然彼捨諸善資糧之一闡

---

87 為鈍智說三乘、為智者說一乘、為樂寂者說無乘。

88 梵 vijñapti-dvaya，直譯為「二種表識」、「二種取識」，此處意譯為二取。

提則入，此種一闡提，大慧，雖捨善資糧，有日可承如來加持力（adhiṣṭhāna），頓時令善資糧得長養。何以故？大慧，如來終不捨一有情故。以此之故，大慧，唯菩薩一闡提畢竟不入涅槃。

更者，大慧，菩薩摩訶薩當善知三種自性相（svabhāva-lakṣaṇa-traya）。〔何者為三？此即一者、遍計自性；二者、依他自性；三者、圓成自性〕[89]。

今者，大慧，遍計自性由似相（nimitta）生起[90]。何則？大慧，其為由似相生起耶？於依他自性中，緣起相現為種種相狀，大慧，此等事相即被計着〔為真實〕。

計着有兩種。如來應正等覺說虛妄分別為名言計着及事相計着。由事相計着，大慧，計着內外法〔為真實〕；由名言計着，於內外法中計着自〔相〕共相，且肯定其從屬於事物。大慧，如是即遍計自性之兩種性相。至於依他自相，從所依（āśraya）所緣（ālambana）〔之相離〕而起[91]。

今者，大慧，云何圓成自性？於行人棄置相、名、事分別時，此即如如，〔依此即〕能通達聖智，即內自證聖

[89] 現存梵本無此句，此依舊譯補。唐譯為「妄計自性、緣起自性、圓成自性」。

[90] 直譯為「所相」。以一切所相之顯現皆為遍計而建立之似顯現，故意譯之為「似相」。世親《三自性判別》云：「能現為依他，所似現遍計」（依拙譯），即由此段經文而來。

[91] 所依為內，如內六處；所緣為外，如外六處；所依與所緣即成離異而建立，故成依他自性相，凡愚即妄執為實有之內外分別。《入楞伽》之說依他（緣起），實說內外之相對，非說內外之相依。

智境界。大慧，圓成自性即是如來藏體性[92]。

爾時世尊說頌言——

134　相名與分別　即二自性相
　　正智及如如　圓成自性相

大慧，此即觀察五法及〔三〕自性法門，是聖智自證境界，於此汝及諸菩薩眾皆應修學。

復次，大慧，菩薩摩訶薩當通達二無我自性。大慧，云何二無我？謂人無我及法無我。

云何人無我[93]？謂蘊處界聚中，無我無我所。由無明、業、愛生起諸識，復由根官如眼根等，執持外塵而令識起用，即此計着外塵為真實。故情器世間實由分別而成顯現，此〔分別〕實為自心境界，在藏識中。

以無始來時之遍計積聚習氣故，此境剎那相續變異，如河流、如種子、如燈焰、如風、如雲。〔識〕躁動如猿猴；樂尋不淨處如飛蠅；不知自止如火。更者，如汲水輪驅動不停，輪廻輪持種種身種種色廻轉，如起屍鬼（vetāla）起屍，如木人受機關發動。大慧，若能善知此種種境象，即名通達人無我。

---

92 tathāgatagarbha-hṛdaya 舊譯「如來藏心」。參註37。或疑云，既言「圓成自性即是如來藏體性」，何以尚非究竟？此須由觀修次第理解。行人證圓成自性，雖已觸證真如，然實未究竟，彌勒菩薩於《辨法法性論》中，說「離相四加行」，尚須離所證相〔境界〕，亦即次第離所證真如相，至佛地始為究竟，此即亦現證「勝義無自性」，始名「通達其體性」。

93 上兩句依唐譯。

今者，大慧，云何法無我？謂認知蘊處界以虛妄分別自性為特性。大慧，蘊處界無一可稱為自我之色法，僅為蘊之積集，由愛及業之繩索所縛，遂互為緣起，故於彼實無能作者。大慧，蘊亦無〔自〕相與共相，凡愚由顛倒分別而計為林林種種境事，智者實不如是。

大慧，認知一切法離心意意識、五法、〔三〕自性，菩薩摩訶薩即能善通達何謂法無我。復次大慧，於菩薩摩訶薩善通達法無我時，生無相決定，不久即入初地；於諸地相得決定時，菩薩得證歡喜〔地〕，次第漸進成就，至第九善慧〔地〕乃至法雲〔地〕。於此自建立已，即坐於大寶宮中所謂大蓮花王座上，〔其座〕狀如蓮花，雜寶莊嚴。彼成就如幻自性世間，諸同等菩薩眾環繞，受來自一切剎土之諸佛灌頂，如轉輪王子。彼將入超佛子地(buddha-suta-bhūmi)[94]，得自證聖法，以於諸法無我中現觀，且得圓滿自在法身而成如來。如是，大慧，此即諸法無我，汝與諸菩薩皆應修學。

爾時，大慧菩薩摩訶薩白佛言：願為我說增益減損相(samāropāpavādalakṣaṇa)，令我及諸菩薩得離增益與減損所起惡見，疾證無上正等覺；覺已，遠離增益常邊及減損斷邊，令正法眼無毀謗。世尊受大慧菩薩摩訶薩請，再作頌言——

135 於唯心中無增減　　凡愚不了唯心現
　　現為身資財住處　　故於增減起彷徨

94 超越十地至無學地之無間道（佛之因地）。

爾時世尊為釋此頌義，說言：大慧，無有而增益為有，此有四種。何者為四？一者、相無有而增益成相（asad-lakṣaṇa-samāropa）；二者、外道見無有而增益成見（asad-dṛṣṭi-samāropa）；三者、因無有而增益成因（asad-dhetu-samāropa）；四者、外境無有而增益成外境（asad-bhāva-samāropa）。大慧，此即四種增益。復次，大慧，云何減損？以愚癡故，不善觀察錯誤增益。大慧，此即所謂增益與減損。

復次，大慧，云何相無有而增益成相？蘊處界之自相共相本都無所有，唯取彼而認且起計着，人或確認其為如是而非其餘，大慧，相無有而增益成相之分別，其生起無非因無始來時積聚之習氣而生計着，由遍計而成種種錯見。此即相無有而增益成相。

復次，大慧，外道見無有而增益成見者，此於蘊處界建立人我、有情、神我、壽命、長養、士夫等諸見，大慧，此即謂外道見無有而增益成見。

復次，大慧，增益本無所有之因者，即謂未生識[95]本無（abhūtvā）因生，其後始成如幻無所有。此即謂未生識以眼、色、光、念等為緣而起用，既起用已，旋即還滅。大慧，此因之增益無所有。

復次，大慧，對無所有之外境作增益者，此增益由執着於無作而有〔自性〕而來，此如執着虛空、還滅、涅槃

95 prāg-vijñāna，義為「未生識」，勝論師以此為「未生無」諸法中之一例，雖然未生，但卻為最初識生起前的狀態，此狀態即無因而生。唐譯為「初識前」，即依此義，故此非說「初識」。

等。大慧，此等〔法〕實非有非非有，以一切法皆離有(sat)與非有(asat)之抉擇故，是故須知，大慧，此如兔角、馬角、駝角，或如髮網。凡愚於此作分別而成真實，實由於其智未能洞悉唯心所見而無所有之真諦，故作增益與減損，智者則非如是。大慧，此即對無所有之外境作增益相。以此之故，大慧，行者須遠離增益減損見。

更者，大慧，菩薩究竟了知心意識、五法、〔三〕自性、二無我已，為利他故，當現種種色相〔等識境〕，如依緣起而起遍計自性，此譬如摩尼寶現種種顏色。諸菩薩普入佛剎而會聚，當聞諸佛宣說一切法〔自性〕，如幻想、如夢境、如幻像、如影像、如水中月影，是離於生死及常斷。此菩薩於佛前所聞之真諦，非二乘所有，由是彼等得入百千三摩地，以至百千俱胝那由他三摩地，依三摩地而得由此土至他土以遍遊，於是供養諸佛，往生諸剎土，且於此中頌揚三寶，示現佛身，諸聲聞及菩薩眾環繞，為令彼等得遠離有非有執，故教以唯心無境，於境中無有真實，令彼通達。

爾時世尊即說頌言——

136 佛子見境皆唯心　　故彼即能得化身

所行諸行皆遠離[96]　　成就神通力自在

爾時，大慧菩薩摩訶薩重白佛言：世尊，願為我說云

[96] 既顯現為識境，故必有「行」(kriyā)，然由「行」而作之「諸行」(saṃskāra)，實無所有，故云。此非離「行」，實離對「諸行」之執實。

何一切法空、無生、無二、無自性相，我及諸菩薩若得悟入空性、無生、無二、無有自性法門，離有無分別，當能疾證無上正等覺。

於是世尊即向大慧菩薩摩訶薩如是言：今者，大慧，且諦聽我所說、思維我所說。大慧答言：唯然，世尊。

世尊言：空性，大慧，空性實無非為一遍計自性句義。以人執着於遍計自性，故我說空性、無生、無二、無自性。大慧，略說空性有七種，是為——

一者、相空（lakṣaṇa-śūnyatā）

二者、諸有自性空（bhāvasvabhāva-śūnyatā）

三者、無所行空（apracarita-śūnyatā）

四者、所行空（pracarita-śūnyatā）[97]

五者、一切法不可說空（sarvadharma-nirabhilāpya-śūnyatā）

六者、第一義聖智大空（paramārthāryajñana-mahāśūnyatā）

七者、相對空（itaretara-śūnyatā）

大慧，云何相空？此謂諸法無〔自〕相共相，實相互對待且成積集，若更分析觀察，大慧，即為無有，無自〔相〕共相可言。以其無自、無他、無俱、大慧，即無所謂相可得。此即是一切法由其相而成為空。

復次，大慧，云何諸有自性空？此謂一切法於其自性中無生，由自性空，故說一切法於自性中為空。

97 三四兩梵文，用過去式被動分詞，故譯為所行、無所行。舊譯「無行空」、「行空」。

復次，大慧，云何無所行空？此謂諸蘊即是涅槃，無始以來於彼實無所作，由是說為無行空 。[98]

復次，大慧，云何所行空？此謂諸蘊實離我及我所，唯於因與行相互和合時起用，由是說為所行空 。[99]

復次，大慧，云何一切法不可說空？此謂遍計自性無可言說，因而一切法即於不可說中空，由是說為不可說空。

復次，大慧，云何第一義聖智大空？此謂由聖智得內現證，於中更無由一切顛倒所生之習氣，由是說為第一義聖智大空。

復次，大慧，云何相對空？此謂若一法於此無有，人即謂於彼亦空。譬如大慧，於鹿母講堂[100]中無有象、牛、羊等，對諸比丘眾，我可說講堂非無比丘，堂之空僅無彼〔象牛羊〕等而已。更者，大慧，此非謂講堂無講堂性相，比丘無比丘種性，亦非謂餘處無象牛羊。大慧，於此處，人於自相共相中見一切法，然而相對而言，此法或不見於此地，由是即說為相對空 。[101]

---

98 此即謂一切法於法性中自顯現。由於是在法性中，所以說諸蘊即是涅槃（法性狀態）；由於是自顯現，所以說於彼實無所作〔無所行〕。

99 此即謂一切法於心性中自顯現。以藏識（心）為因，與業（行）相互和合而成自顯現。（此二「自顯現」為大圓滿教法之重要建立。）

100 śṛgālamātṛ-prāsāda，為釋迦在舍衛國之講堂。

101 itaretara，前人譯為更互、互相（如《俱舍論》等），或譯為彼彼（如本經唐譯等），實即「彼此」之意，彼此者，相對而言，故意譯為相對空，令經意易明。如經舉例，講堂象等空，比丘則不空，故為相對而空。然此相對空，非龍樹四重緣起之相對緣起空。（關於四重緣起可參閱拙著《四重緣起深般若》。）

大慧，此即七種空性，相對空最下，汝須遠離。

復次，大慧，說一切法無生，非謂其不生，但以其不能自體而生，除三摩地境中所見。無自性者，即依無生之密意而言，大慧。故一切法無自性，即意謂其常無間如是，由一有境瞬即變為另一有境，此即一切法不具自性，由是說一切法無自性。

復次，大慧，云何無二（advaya）？此謂如光與影、長與短、黑與白等，皆為相對名言，大慧，彼等各各不能獨立。此如涅槃與輪迴，一切法皆非為二，非於輪迴外有涅槃，非於涅槃外有輪迴，二者依相違相為因始成為有性[102]，故說一切法無二，如輪迴涅槃例。以此之故，大慧，汝須修學空性、無生、無二及無自性。

爾時世尊重說頌言——

137 我每於說空性時　　實離斷邊與常邊
　　輪迴故如夢如幻　　而其業則不失壞

138 虛空涅槃二色寂　　都被凡愚取分別
　　此等實非為果法　　智者超越於有無

復於爾時，世尊告大慧菩薩摩訶薩言：此空、無生、無二、無自性，可見於一切諸佛所說一切〔了義〕經中，且諸佛無一不證此法門。是故大慧，有因隨順有情性向（āśaya）而說之經典，偏離於〔究竟〕義，非作真實語。

[102] sad-bhāvat 將事物建立為有，於是遂謂事物具其「有性」，如火有火性。

大慧，此譬如陽燄動若泉水以誘群鹿，其動無有，而鹿則受誘，想像其為真實，故此於諸〔不了義〕經中所說之教法，無非為滿足諸有情之分別心，非聖智所持之真實義。以此之故，大慧，須隨順於義而勿着於所教之語。

爾時，大慧菩薩摩訶薩白世尊言：世尊於諸經中所說之如來藏，一如汝所說，本來光淨，本初無垢[103]，具三十二相，在於一切有情身中，如無價寶珠為垢衣所纏而受蘊處界依所纏，為貪瞋癡及虛妄計着所污染，世尊且又說彼為恆常、堅固、吉祥、無有變易，然則世尊所教之如來藏，豈不同於外道所說之我耶[104]？蓋外道說此我為常作者（kartṛi）、離求那（nirguṇa）、無所不在（vibhū）、永恆不滅（avyaya）。

世尊答言：非是，大慧，我之如來藏不同外道所說我。諸如來所教者，為句義（padārtha）中之如來藏，大慧，是為空性、實際、涅槃無生、無相、無願。云何如來應正等覺特說如來藏法門耶？實欲令凡愚於聞無我教法時離諸怖畏，且令彼能認知無分別及無相境界。大慧，我願現在未來諸菩薩，不對此理念執為自我。

大慧，此如陶師用泥聚造種種器，以人工善巧，用木桿、水、繩等而作，大慧，如來於說遠離分別、諸法無我時，亦由其殊勝智注成種種善巧方便，故有時說如來藏、

103 此句梵文為 prakṛiti-prabhāsvara-viśuddhy-ādi-viśudduaḥ。今人有說之為「自性光淨」或「自性清淨」皆可商榷。

104 此指「梵我」。參下註 106。

有時說無我，此如陶師〔造種種器〕，用種種名言、表義、異門而說。[105]

以此之故，大慧，外道說我不同如來藏法門。大慧，說如來藏法門實為開悟執我外道，彼等之心已墮入妄見，計着無有之我為真實，且入於此以三解脫為究竟之〔如來藏〕義，即能疾證無上正等覺[106]。

---

105 說「無我」，顯智境；說「如來藏」，顯智境顯現為識境。前者無可說，施設名言而說亦無可修證，故所說只為般若體性；後者則可藉識境而觀修，由是成轉依，故所說為般若修證。今人卻依此句，謂如來藏為開引外道，「梵佛合一」之說，大誤。　此段經文，引出下段說如來藏之觀修。

106 今時流行一種見解，以如來藏僅為對凡愚與外道之善巧方便說，亦即用如來藏來代替自我，方便其入道。此見解實不明本經主旨。

本經說「如來藏藏識」，非是二事，實為一種境界。如來藏為智境、藏識為識境，然而智境必須藉識境始成顯現，識境變異而實未離智境，故二者非異非不異，此即有情心性境界。

對具無我怖畏之凡愚說如來藏，即說自我為識境（唯心所現），此識境可轉起智境，於智境中無我，但非斷滅，此即善巧方便之開導，非謂如來藏為方便建立，蓋經中已屢說如來藏為如來自證智境界，又說之為「無我如來藏」，是則豈能為不了義耶。

對外道，經中已明說如來藏不同外道我，對彼說如來藏，實亦以智境抉擇彼之識境，（參下139頌可知），如是即是善巧方便，非謂凡善巧方便，皆須遷就對方而說不了義。

且外道所說之「我」（mamātmika）依梵文，意為「非凡之我」，故若對其但說無我，彼必以為汝所說者為凡我，與我說之「我」不同，故必須說如來藏加以開導。如來藏亦為非凡之我，然而空性實際（真實境界）、無生、絕對、無願，是即可令外道開悟，無一具有實自性之「非凡之我」。所謂善巧方便，即是如此。

今時學人對如來藏作種種誹撥，甚至加以「場所」之名，謂為非佛家思想，此即不明如來藏為一境界，且不知龍樹於四重緣起中，其相對緣起即依如來藏藏識而建立，其相礙緣起即依如來自證智境而建立，是則如來藏思想正是緣起思想，焉得誹撥之為「場所」而說其違反緣起耶（關於四重緣起，可參考拙著《四重緣起深般若》）。

專說如來藏或涉及如來藏之經論甚眾，若貶之為「真常」實法，或謂為非佛家思想，則此等經論皆可廢，至少亦不能依之以作觀修，是則印度彌勒、無著之教法即壞，龍樹教法亦壞，事關重大，故特申述如上。

依此，大慧，如來應正等覺所說如來藏法門，不應視為肯定外道我。為遠離外道邪見，汝當精進無我如來藏義(tathāgata-nāirātmya-garbha)。

爾時，世尊即說頌言——

139 士夫相續以及蘊　　緣與微塵及勝因
　　自在天與能作者　　悉皆唯心之分別

爾時，大慧菩薩摩訶薩普觀未來世代，復請世尊言：願為我說如菩薩摩訶薩成大修行者法門之現觀。[107]

世尊答言：此有四法，大慧，具足此者，菩薩即成大修行者。云何為四？此謂——

一者、觀察自心所現（svacittadṛiśavibhāvanatā）

二者、遠離生住滅想(utpādasthitibhaṅgadṛṣṭivivarjanatā)

三者、善見外境無有（bāhyabhāvābhāvopalakṣaṇatā）

四者、求得內自證聖智相(svapratyātmāryajñānadhigamā-bhilakṣaṇatā)

具此四者，菩薩摩訶薩成大修行人。

107 此四，恰可與現傳甯瑪派教法配合，故依之而一說其義。一者，行者住識境觀修「生起法」，即「觀察自心所現」；二者，行者住非識境觀修「圓滿法」(此中觀修「六根圓融」，故為非識境)，此即「遠離生住滅想」(識境必有生住滅)；三者，行者觀修「生圓雙運」，證識境與非識境(此時行者尚未入佛智境)雙運，如是始能現證一切法唯心自顯現，此即「善見外境無有」；四者，行者觀修「生圓無二」之「大圓滿」(古稱為「菩提心」)，即「求得內自證聖智相」。

大慧，云何菩薩摩訶薩於觀察自心所現？謂由認知三界無有而唯心，離我及我所，無動搖無來去。由無始時來遍計妄見習氣聚所熏，三界由是顯現，諸類別外境如身、資、住處等與業行相依、與分別心相應，故被計真實。是名菩薩摩訶薩觀察自心所現。

復次，大慧，云何菩薩摩訶薩遠離生住滅想？謂一切法如夢如幻而生起形色，唯實無有生起，以無有一法為自〔生〕、他〔生〕、俱生故。〔行者〕既見外有境唯與心相應，且見諸識無有動搖，三界無非為一複雜因緣網，但唯分別，即可觀內外一切法遠離屬性，於其自性實不可得，是即不成生見。由是彼與現觀相應，證諸法如幻等性，入無生法忍，住第八地，於是現證超越心意識、五法、〔三〕自性、二無我地之境界，得意生身（mano-maya）。

大慧問言：世尊，云何意生身？

世尊答言：此謂如其心念，疾速無礙而往來，是意生身。大慧，譬如心意，能無礙往來於山嶺、牆壁、河流、叢林，於人作憶念時，先前所見境雖離彼百千由旬，只須相續中心意起用，即無間無礙。意生身亦復如是，入如幻三摩地，得力、神通、自在諸相莊嚴，即能如意生於諸聖道聖眾中，復憶成熟一切有情本願。如是，大慧，是即菩薩摩訶薩遠離生住滅想。

更者，大慧，云何菩薩摩訶薩善見外境無有？大慧，此謂一切法如陽燄、如夢、如髮網，見一切法體性宛然有

者，實因無始時來由遍計妄想成熟之分別習氣起計着。菩薩摩訶薩須於此求得聖智自證。

大慧，成就此四者，菩薩摩訶薩即成就為大修行者。是故大慧，汝須修習。

爾時，大慧復請世尊言：世尊，唯願為我說一切法因緣相，令我及諸菩薩能了見因緣相，除諸常斷分別，由是不更分別一切法為次第（krama）生起、為同時（yugapat）生起。

世尊答言：此有兩種緣起（pratītyasamutpāda），一切法以此而成存在，謂外（bāhya）與內（adhyātmika）。

大慧，外者，謂由泥團、木桿、陶輪、繩綫、水及人工等諸緣和合以成瓶。即如此瓶由泥團造，片布由綫、草蓆由香草、種芽由種子、乳酪由人工搖酸乳，故即如是，大慧，屬於外緣之一切法，一一相續成就現起。

至於內緣，大慧，此如無明、愛、行等，構成我等〔所說〕緣起法，由此而生，大慧，即有蘊處界顯現。此等非成別別，唯由凡愚分別而成別別。

大慧，有六種因——

一者、未來生因（bhaviṣyad-hetu）

二者、相屬因（saṃbandha-hetu）

三者、相因（lakṣaṇa-hetu）

四者、能作因（kāraṇa-hetu）

五者、能顯因（vyañjana-hetu）

六者、捨因（upekṣa-hetu）[108]

今者，大慧，未來生因者，謂當因能成果時，有內外法生起；相屬因者，大慧，謂當緣能成果時，有內外蘊種子等生起；復次，相因者，大慧，謂〔識〕依於外境，相續起用；能作因者，大慧，謂如轉輪王，以無上權力授給予因，以顯示因；復次，能顯因者，謂分別官能生起，顯示諸自相，如燈能照物；最後，捨因者，謂於還滅時和合即不相續，由是生起無分別境界。

是故，大慧，無次第生亦無同時生，此無非淺心凡愚持之以作分別。何以故？大慧，若同時生者，則因與果更無差別，是則不能為因建立其性相；若許次第生，則當無一物可維持其自相，以其漸次生起故，此不應理。〔如子未生時，大慧，當無有「父」此名言[109]〕。正理家辯言，應當如是：凡有生起，當由因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣等互相聯屬而始得生，彼於是總括有境為次第生，然而大慧，次第生者實不得成，此唯由彼等計着自性義而立量。[110]

---

108 此六因，「未來生因」唐譯為「當有因」；「能顯因」唐譯為「顯了因」，相差不大。唯「捨因」，唐譯為「觀待因」，此可能將梵文 upekṣa 誤作 apekṣa（觀待），此則緣北魏譯之誤，又或所傳梵本已有誤刊。今加以更正，俾與經意相符。又，此「捨」，意為不成就，見《大毘婆沙論》。

109 此句依舊譯補入。有子始有父，龍樹說之為相依緣起，此處以諸法與心識相依，故事物之生起，唯依心識變現，如父依於子成為父，由是事物即不可能漸生，以父不能漸次成為父故。此例精闢，中觀與瑜伽行兩家皆有援引。

110 此非破唯識家，乃破數論師之理量。此處所謂「自性」，即數論師所立之句義。其自性次第開發，而有我慢、五大等相。

大慧，當認知身、資、住處等唯心自變現時，則知由自〔相〕共相以見外境，皆非真實，是故大慧，諸法次第生與同時生皆不可能，此僅為於識受分別量所推動時，對心自顯現所作之分別。大慧，以此之故，汝須斷除於因緣和合中之次第生與同時生。此即謂——

140 於彼因緣法之中　實無有生無有滅
於因緣受分別時　始成為生成為滅

141 此非謂彼生與滅　不在因緣中成立
此但遮遣諸凡愚　彼對因緣作遍計

142 將法有無歸因緣　是則成為非真實[111]
三界由心成有境　由於習氣起迷亂

143 有境本無何所生　因緣中亦不失壞
有為法似虛空花　能取所取應須斷

144 實無有法未曾生　亦無有法曾生起
即使因緣亦無有　為世俗故說為有

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白世尊言：願為我說，世尊，彼語言分別性相之心要（vāgvikalpalakṣaṇa-hṛdaya），由此教法，我及諸菩薩摩訶薩得善知語言分別性相，通達能詮所詮二法義，由是疾得無上正等覺，令一切有情於此二義中得清淨。

---

[111] 由此可知，將「緣生性空」解讀為「緣生是故性空」，實不合佛說，亦非龍樹意旨。本頌舊譯誤。

世尊答言：如是，大慧，汝當諦聽思維，我當為汝說此。

大慧菩薩摩訶薩言：善哉，世尊。說已即向世尊諦聽。

世尊告言：大慧，此有四種語言分別。是為——

一者、相語言（lakṣaṇa-vāc）

二者、夢語言（svapna-vāc）

三者、計着妄念與分別所起語言（dauṣṭhulyavikalpa-abhiniveśa-vāc）

四者、無始分別所起語言（anādivikalpa-vāc）

今者，大慧，相語言由分別形色與性相，且執以為真實，由是生起；夢語言者，大慧，於回憶先前所經境界時，依非現實境生起；計着妄念與分別所起語言者，大慧，由憶念過去所作競爭業而生起[112]；無始分別所起語言者，大慧，由習氣生起。彼習氣種子則自無始來時自妄想與遍計中生。

大慧，我說此四種語言分別相，答汝問竟。

爾時，大慧菩薩摩訶薩請世尊更說此法門，是故說

112 是故即有恩怨情仇種種語言名相。此中「競爭」（śatru），昔人多譯為「寃讎」、「怨敵」等，於此只宜解讀為「競爭」。以 śatru 原指如鄰國國王等之「敵」，此「敵」即有競爭意。鈴木之英譯則從簡，僅謂「由憶念往時所作業而生起」（...... rise from recollecting deeds once previously committed）。見鈴木譯，頁 76。

言：世尊，願為我更說，語言分別自顯現依何為因？何處、何時、如何、由誰令分別於眾中現起？

世尊言：大慧，語言分別依頭、胸、鼻、喉、顎、唇、舌、齒和合而生起。

大慧言：復次，世尊，語言與分別為異為不異？

世尊答言：大慧，此非異非不異。何以故？語言生起以分別為因故，大慧，若語言異於分別，則不當以其為因。但若然不異，則語言不能顯義，而彼實能。故語言與分別非異非不異。

大慧言：復次，世尊，語言為第一義，抑語言所說為第一義。

世尊答言：大慧，既非語言，亦非所說為第一義。何以故？第一義是大樂勝境，非僅由言說即可得入，故語言非第一義，大慧，由聖智內自證始入第一義，此非語言分別境界，故分別不能說出第一義。大慧，語言依於生滅，彼非堅穩，相依於緣而依於緣起。大慧，相依於緣而依於緣起者，即不能表達第一義，以其有自他故，此〔自他〕為非有。大慧，語言指示自他，故非說第一義。

更者，大慧，語言分別不能表達第一義，以種種外境相悉為無有，唯自心於人前展現，顯現而成物。是故，大慧，汝須圖遠離種種語言分別相。

即說頌言——

145 一切諸法無自性　語言故亦離真實
凡愚不解空空義[113]　由是彼等成流轉

146 一切諸法無自性　語言分別無真實
諸法如幻復如夢　輪迴涅槃皆不住

147 此如王者或長者　欲令子喜作遊戲
先予泥塑禽獸具　其後始給予真者

148 故我教導我諸子　諸法種種形與像
至於實際〔我未說〕　此則唯能內自證[114]

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白世尊言：世尊，唯願告我聖智自證處〔境界〕，此非外道之道用，離有無、一異、俱非俱、有非有、常非常等句；此無關於遍計，非自亦非共〔相〕；此自顯現於第一義諦；此次第上進諸清淨地而入於如來地；此以無功用本願力故，如摩尼寶普現諸色，於無邊世間中普起於行[115]；此於諸法中變現成相狀，如人心自所見，成認知界[116]。令我及諸菩薩能由此見地以觀察諸法，離自共相，亦不受諸法遍計，由是疾證無上正覺，令一切有情成就其功德圓滿。

世尊答言：善哉、善哉，大慧，善哉。汝悲憫世間，

113 空空義，śūnyatāśūnyatārtha。空性亦空，以空性亦為句義故，凡句義皆落識境。

114 實際，bhūtakoṭi。由此頌知，智境唯內自證，凡有所說，皆為識境，故非實際。舊譯未合。

115 此即普賢行。

116 此即智境顯現為識境。

為利有情、為樂有情、為天為人有情眾得利益安樂，大慧，乃能於我面前而作此問。是故，大慧，真實諦聽思維，我當即為汝說。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然。於是即獻其耳於世尊。

世尊告彼言：大慧，凡愚及淺智者不知世間即自心所見，遂持種種外境聚、持有無、一異、俱非俱、有非有、常非常等句，由習氣而起之分別遂生起彼等自性，由是而成自性相。

大慧，此如陽燄見為泉水，宛然真實，群獸於此時節，苦熱成渴，即追逐此計着，不知此水泉實為自心迷幻，不知實無有此泉。凡愚與淺見者亦然如是，其心受無始來時顛倒與分別所熏；其心受貪瞋癡火所燒，即樂於種種色相世間，滿足於生住滅見，不善知有非有、內外，如是凡愚淺智者即墮入一異、有無等執着中。

大慧，此如乾闥婆城，不知者取彼以為實，然實非如是。城之顯現，實由於執取對於城市之憶念，無始來時此積聚為種子，如是即成為〔顯現〕體性。此城市實為非有非非有。今者亦爾，大慧，若對無始來時妄想妄見所成習氣起執着，即緊持一異、有無，由是對自心所見即全然不曉。

大慧，此如有人，於夢中見滿城男女、象馬、車步、村集、牛犁、園林、山河種種，唯未入至宮殿，即便睡醒。既醒，其人追憶此城及市心樓廈，大慧，於意云何，其人持夢中種種所見非真實而成追憶，可稱為智者否？

大慧言：不也，世尊。

世尊續言：凡愚與淺智者亦爾，彼受邪見所噬，着於外道，不知心自所見諸法其實如夢，如是即緊執一異、有無等義。

大慧，此如畫師所繪畫之土地，本無高低，然愚人則分別〔計執〕其高低。今者亦爾，大慧，於未來際，或有人於習氣中、於外道邪見心識與計着中受教養，由是執持自他、俱非俱，而成自壞壞他；彼或謗離有無而得無生法忍者為斷滅；彼且謗諸因果；彼追隨邪見而拔無垢清淨功德根，彼受欲求勝法者遠離。彼之思想已受一、異、俱等顛倒所糾纏，於顛倒中作有無、增損計着。地獄即為彼等究竟皈依處。

大慧，此如諸翳目者見髮網，於是互相謂言：此事稀有、此事稀有，且諦見之，長者。然所謂髮網者其實未曾存在。以見與不見故，可說其事實為非在非不在。今者亦爾，大慧，醉心於外道邪見分別者，捨棄有無、一異、俱非俱等真實認知，於是違背善法，終成自毀毀他。

大慧，此如旋火輪，非實是輪，唯凡愚則計着如是性相，智者當不如是。今者亦爾，大慧，其心墮入外道邪見者，當於一切有情之生起中，邪計一異、俱非俱等。

大慧，此如雨中水泡，似摩尼寶珠（sphaṭika-maṇi-sadṛśa），凡愚以其實為摩尼寶珠，於是追逐。大慧，此無非水泡，非珠非非珠，以其有如是取着，亦有不如是取着故。今者亦爾，彼心受外道見與分別習氣所熏，遂於諸法，非有而說為生，有而說為因緣所壞。

更者，大慧，由建立三種量〔與五段論〕[117]，於是即成分別，彼謂內自證聖智，離二〔取〕自性，然具真實自性而有。大慧，若於修行中心意識起轉依，即於心自所見中捨能取所取，如是入如來地，得內自證聖智，於時更無彼有想非有想。復次，大慧，若於行者所得境界中取着有與非有，是即執着我、壽者、神我、人等。復次，大慧，說自性、諸法自相共相，此實為化佛教法，非法性佛。復次，大慧，此〔化佛〕教法實為對凡愚之方便，隨順其心、隨順其思維方式、隨順其見一切法。一切施設但唯說自性，而非為顯示聖智自證及住三摩地樂境。[118]

大慧，此如水中樹影，是影非影，是樹相非樹相。今者亦爾，大慧，彼受外道見習氣所熏者，持分別而認取一異、俱非俱、有非有、以其心未能離縛束，而不能認知唯心所見。

大慧，此如明鏡現種種色、種種像，此隨緣而起，非依分別，而彼實非像非非像，以其見而為像，其實非像故。大慧，彼對心自所見形色作分別者，則如凡愚認之為像。今者亦爾，大慧，一異、俱非俱於自心成像，似實顯現。

---

117 三種量即現量、比量、非量；五段論即宗、因、喻、合、結。「五段論」依舊譯補入。

118 此即明說「如來藏藏識」（名為藏識之如來藏）非方便說。唯說「自性」始為方便說。

大慧，此如人聲、河聲、風聲等回響，非有非非有，以其聽而似聲，其實非〔人等〕聲故。今者亦爾，大慧，有無、一異、俱非俱，皆是自心分別與習氣。

大慧，此如於無草、藤、灌木、喬木處，陽燄乘陽光，顯現為波流，此為非有非非有，以依貪〔或不貪〕故。今者亦爾，大慧，無明分別識受無始來時遍計妄想習氣所熏，即動搖如陽燄，即使於內自證聖智展現之真實中，亦起生住滅、一異、俱非俱、有無等浪。

大慧，此如起屍鬼以其咒力令屍起、如機關令木人運動，此非〔屍與木人〕自力所致，唯凡愚慣執無有以為有，遂遍計彼由自力而動。今者亦爾，大慧，凡愚與淺智者委身於外道顛倒見，即落於自他義，然而彼等之增益實全無善立足處。以此之故，大慧，為於修學中得內自證聖真實，汝須捨能引入生住滅、一異、俱非俱、有無等義之分別。

是故即說頌言——

149 識為第五之蘊聚　　類如水中之樹影
彼亦認如幻與夢　　不應依識作分別

150 三界類如髮絲網　　動漾類如陽燄水
彼復亦如夢與幻　　如是現觀即解脫

151 譬如陽燄於春日　　心之動亂即可見
渴獸遍計以為水　　然而於此卻無實

152 由於識種起現行　　世間由是成可見
凡愚計此為生起　　猶如翳眼暗中看

153 無始即見彼無明　生死道上作流轉
執着於有成牽繫　如楔出楔而捨離[119]

154 世間常如幻起屍　如機關及夢電雲
三相續法撕裂後　行者即時成解脫

155 此中無有唯施設　唯如虛空中陽燄
若能如是知諸法　可說實為無所知

156 由施設且唯名言　故求其相不可得
諸蘊類如髮絲網　於中現行起分別

157 眾多世間如髮網　復如幻夢尋香城
如旋火輪如陽燄　非有而唯成顯現

158 常非常及一與異　以及俱與俱非等
愚者迷亂心分別　無始來時成繫縛

159 鏡中水中與眼中　瓶中以及寶珠上
所成影像皆可見　而實無像其能持

160 猶如陽燄虛空中　種種事物唯顯現
雖然形色各相異　皆如石女夢中兒

復次，大慧，如來教法，離於四句。此即離一、異、俱、俱非。是離有無、增益與減損。

如來教法首說〔四〕諦、〔十二緣起〕及引向解脫之

119 於識境中觀修以離識境，即如楔出楔。

〔八〕正道。大慧，如來教法非落於如是等句義，如勝性（prakṛti）[120]、自在（iśvara）、無因、自生、微塵、時、自性相續等。

復次，大慧，如善導眾人之大商主，為淨彼等所知障與煩惱障二種障，故安住彼等於百八句無相句義中，由性相作諸乘（yāna）區別、諸地（bhūmi）區別、要義區別。

復次，大慧，此有四種禪。何者為四？是為——

一者、愚夫所行禪（hālopacārika-dhyāna）

二者、觀察義禪（arthapravicaya-dhyāna）

三者、攀緣如禪（tathatālambana-dhyāna）

四者、如來禪（tathāgata-dhyāna）

云何愚夫所行禪？此謂於二乘修學中作觀修，見人無我、諸法自共性相、白骨觀、無常、苦、不淨等，堅守此等義理，除此更無餘者，次第漸進，至得滅受想定。是即愚夫所行禪。

大慧，云何觀察義禪？此謂行者得人無我、自相共相已，且超越無義理之自、他、俱等外道句義，乃能隨順諸地於種種法無我義作觀察，是即觀察義禪[121]。

120 此為勝論師之建立，又譯為「自性」。

121 此如《解深密經》、《十地經》等之所說。《十地》說菩薩諸地體性，《解深密》說諸地觀修。於觀察時，持體性作抉擇，然後依觀修得決定。此即觀察義禪之所為。

大慧，云何攀緣如禪？謂於〔證知〕二無我分別唯是虛妄，由是於如實中建立無分別，是即攀緣如禪。

大慧，云何如來禪？謂入如來種性地，住於內自證聖智性相之三種樂中[122]，為諸有情成辦不可思議事，我說此為如來禪。

故說頌曰——

161 此有愚夫所行禪　以及觀察義理禪
以如為緣之禪定　以及如來清淨禪

162 行人於彼觀修中　時見日月之形相
或見蓮花魔住處　虛空火焰種種相

163 如是一切諸顯現　皆可引人入外道
或者墮於聲聞境　或墮入於緣覺界

164 盡捨離入無相境　順真如緣即現前
諸剎諸佛光輝手　摩彼具緣人之頂

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白世尊言：世尊說涅槃，云何為涅槃義耶？

世尊答言：於一切識自性與習氣——包括阿賴耶識（心）、末那識（意）與意識（第六識），遍計習氣即由彼處生，當彼等〔識〕皆成轉依時，我及諸佛即稱之為涅

122 即證三種意生身，詳見本經下來所說。此三種樂，亦即三次第聖智自證境界。

槃[123]。涅槃道與涅槃自性都為空性，是真實境界。

更者，大慧，涅槃是內自證聖智所行境界，遠離常斷、有無。

云何非常？以其已離自〔相〕共相分別故，是以非常[124]。云何非斷？以過去、現在、未來一切智者所內自證故，是以非斷。

復次，大慧，大般涅槃[125]非壞非死。大慧，若大般涅槃是死，則應更有生與相續。大般涅槃若壞，則彼當是有為法。以此之故，大般涅槃非壞非死，為行人之所歸趣。

復次，大慧，大般涅槃無捨亦無得、非常亦非斷、非一義亦非無義[126]，是名涅槃。

復次，大慧，二乘之涅槃，見為於遠離世緣中、於世間無顛倒不起分別中，現證自〔相〕共相。此是彼等涅槃想。

復次，大慧，此有兩種自性性相。云何為二？是謂：執着言說而起自性（abhilāpasvabhāvābhiniveśa）、執着境事而起自性（vastusvabhāvābhiniveśa）等二性相。

執着言說而起自性者，大慧，謂由無始來時執着於言

123 此即與註82所說之二乘涅槃不同。彼所得者為「涅槃覺」。

124 常、斷是相，所以離相即不可說常。

125 mahā-parinirvāṇa 圓寂，音譯「大般涅槃」，意為圓滿諸德，寂滅諸惡。

126 此句舊譯作「非一義，非種種義」〔故唐譯為「不一不異」〕，蓋所據梵本有異文之故。按義理，應以「亦非無義」為合，因此非一異之相對境界故。般涅槃離一切緣起，故須說涅槃非因，非離緣起即成無義。

說之習氣與遍計而起。執着於外境而起自性者，謂由不知外世間實唯自心而起。

復次，大慧，此有兩種如來應正等覺加持力，得加持故，〔菩薩摩訶薩〕乃得頂禮佛足請問。

云何為加持諸菩薩之兩種力？

其一，由力令得入三摩地與等至；其二，由力令得諸佛現身於彼等面前，手灌其頂。

大慧，蒙佛加持力，初地菩薩摩訶薩能入菩薩三摩地，名為大乘光明三摩地。入已，即見十方如來應正等覺現身於前，面對彼菩薩予以身語意加持。大慧，此如金剛藏（Vajragarbha）菩薩摩訶薩，及其餘成就如是功德與性相之菩薩摩訶薩，即然如是。

是故，大慧，初地菩薩摩訶薩於三摩地與三摩鉢底中，蒙如來力加持。由百千劫積集福德資糧，漸進諸地，善成就能對治（pakṣa）〔相〕、所對治（vipakṣa）相，而至於菩薩法雲地。

是時此菩薩摩訶薩，見自坐於大蓮花微妙宮殿中寶座上，同等菩薩摩訶薩眾環繞，首戴諸寶莊嚴寶冠，身如黃金瞻蔔花色，如盛滿月，放大光明。十方諸佛舒蓮花手而灌其頂 —— 菩薩摩訶薩坐於蓮花宮座上，佛灌其頂如灌轉輪王太子。如是，菩薩摩訶薩即謂得佛力加持，受其手灌頂。

大慧，此即謂菩薩摩訶薩所受之兩種加持力。由兩種加持力，即能至諸佛現前處，更無餘法可得見如來應正等覺。

復次，大慧，菩薩摩訶薩之三摩地、神通、說法，皆得諸佛兩種加持力加持。大慧，若菩薩摩訶薩離佛加持力而能展示其辯才（pratibhāna）者，則凡愚淺智者亦當能展示其辯才。何以故？以得加持或不得故[127]。

如來加持力所至處，非只諸樂器，即使山林草木以至城中宮殿房舍、聖者住處，皆能普出樂音，更何況具知覺者（sacetanā）。盲聾瘖瘂〔由是〕得治其缺陷，享解脫樂，如是大慧，此即諸如來〔加持力〕之殊勝大功德（mahāguṇa-viśeṣam）。

大慧復言：世尊，何故於菩薩摩訶薩入三摩地與三摩鉢底時、於殊勝地（viśeṣa-bhūmi）受灌頂時，如來應正等覺賜加持於彼？

世尊答言：為欲令其離魔、離業、離諸煩惱故；為欲令其不墮聲聞地故；為欲令其內自證如來地故；為欲令其於所得證量增長故。以此之故，大慧，如來應正等覺以力加持諸菩薩摩訶薩。若不得此加持，大慧，彼能墮入顛倒外道、聲聞、魔者之思維，而不能〔現證〕無上正等正覺。以此之故，大慧，菩薩摩訶薩為如來應正等覺所攝受。

---

127 此處梵文為 adhiṣṭhāna-anadhiṣṭhitatvāt，疑有缺文。唐譯無此句，劉宋譯為「謂不住神力故」，魏譯「不以得諸佛住持力故」，皆應有缺文。

故說偈曰——

165 由於諸佛之誓句　　故加持力得清淨
　　於三摩地及灌頂　　由彼初地至十地

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白世尊言：世尊所說緣起，依因生果，此非建立為自體生。然而外道亦說由因生，如彼說諸法由勝性、自在、神我、時、微塵等緣生起。今世尊但以因緣異名說一切法生起，何能與外道於義理上有所區別耶？世尊，外道說從有與無而生[128]，若依世尊，一切法實從本無而成有，生已還滅，世尊，此即謂無明緣行，乃至老死。世尊說此教法，實說為無因，非說有因，以世尊說「此有故彼有」(asminsatīdaṃ bhavati) 故。若此為同時成緣而非次第相依者，則不應理。世尊，外道說實勝，非如來說也。何以故？外道施設因，非依緣起而生果，然而世尊，如來所說之因與果相依，而果又復與因相依[129]，如是因與緣互相連繫，由其輾轉即犯無窮 (anyonya-anavasthā) 過。至若「此有故彼有」，則更是說無因也。

世尊答言：非是，大慧，我說者非為無因之緣起，非於因緣相連中輾轉〔無窮〕。我說「此有故彼有」者，以我見外境自性無所有，但唯自心故；以能取所取非真實故。大慧，若有人執着能取所取義，彼即不能了知世間唯

128 唐譯「以作者故，從無生有」，劉宋譯「外道亦說有無有生」，恐誤。魏譯「外道亦說，從於有無而生諸法」，與梵本同。應從梵本。

129 梵：kāraṇam api kārya-apekṣaṃ kāryam api kāraṇa-apekṣaṃ，唐譯「果待於因，因復待因」，與此立論不同。此處謂因果輾轉相依，為一重因果；唐譯則說兩重因果。以唐譯較優。

心自見為境，大慧，彼之過失，為將外境取為真實而說有無，然此非我所說緣起。

大慧復白言：世尊，豈非以言說（abhilāpa）真實，故有諸法耶？若不由言說，世尊，諸法〔概念〕無有生起。由是世尊，一切法之有實由言說真實而成。[130]

世尊言：雖無外境亦有言說，大慧，例如兔角、龜毛、石女兒，彼等於世間全不可見，然卻有言說。大慧，彼等非有非非有而有言說。大慧，若汝謂因言說真實始成外境有，此不應理。

非一切佛土有言說，言說者，大慧，假施設而已。或有佛土，瞪視而顯意，或由手勢，亦有由皺眉、瞬目、笑或呵欠，復有由清喉、憶念，以至哆嗦。大慧，此如不瞬世界、妙香國，以及普賢[131]如來應正等覺剎土，由瞪目而視，諸菩薩摩訶薩現證無生法忍及種種殊勝三摩地。以此之故，大慧，一切法之成立，實無關於言說。試看，大慧，於此世界中如是有情國度，如蟻、蜂等，雖無言說，而能成事。

故頌言——

166 兔角與彼石女兒　　實無所有如虛空
　　除於言說表達外　　是故其有為遍計

---

[130] yadi...bhāvā na syur abhilāpo na pravartete，唐譯「若無諸法，言依何起」，是說有諸法然後有言說，與此有言說然後諸法始依言說之概念而成為有，恰恰相反。

[131] Samantabhadra，密乘建立普賢王如來為法身佛，此處建立之為報身，故說有剎土。

167 當於因緣和合時　　凡愚遍計此為生
　　於此未能如實解　　流轉三有居停處

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白世尊言：世尊，依於何處而說常聲（nityaśabda）[132]？

世尊答言：依迷（bhrānti）而說。大慧，雖智者亦見有迷現，然彼能離顛倒。大慧，此如陽燄、旋火輪、髮網、乾闥婆城、幻、夢、鏡像、神我等，世間無智者對此生顛倒解，具智者則不然，唯此非謂如是迷相不現彼前。

大慧，有迷即見種種相狀，然而不宜說之為無常，何以故？以不可說其為有為無故。復次，大慧，云何於此等迷法不可說其為有為無耶？以凡愚但取種種境，如於海取波、如見餓鬼不得見之恆河水，以此之故，大慧，迷法不可說為有，然而如水能現於餘眾前，故亦不可說為非有[133]。是故對於智者，迷非顛倒，亦非非顛倒。以此之故，大慧，由此無差別性，則迷法亦可說其性相為常。大慧，以分別故而見種種相，迷法始見為差異，〔非迷法自有差別相[134]〕，故可說迷法成為常性。

---

132 主張「聲為常住」者，有聲生（Janma）與聲顯（Abhivyakti）兩派。前者不立聲性為實有，待緣而生，生起為聲音後即常住〔一如認為言說真實而常住〕；後者立聲性為常住，待緣而成顯現，然而聲音則為無常。故上來破言說，即破聲生師；此處破常聲，即破聲顯師。

133 此段唐譯「**如恆河水，有見有不見，餓鬼不見不可言有，餘所見故不可言無。**」文意較清晰，但恐有誤解。此處實作二喻。如於海取波，此即對於凡愚，海實非有，唯見有波故，彼實未取海故；如見恆河水，此相對於餓鬼，見其所不見，故不可說為非有，以實見恆河水故。

134 此句略依唐譯補。唐譯作「**非諸妄法有差別相**」。

復次，大慧，云何迷法可得許為真實（tattva）耶？大慧，以諸聖者於迷法不起顛倒想，亦不起非顛倒想故，更無有異。大慧，設若聖者於此等迷法中有少許想，即違聖智所得之真實。故若於此有任何法〔施設〕，皆是凡愚妄說，非智者言。

復次，若由顛倒非顛倒見以分別迷法，則將成兩種種性：一為智者種性、一為凡愚淺智者種性。

大慧，智者種性可分為三，即聲聞、緣覺、佛。

大慧，云何愚分別於迷而生起聲聞乘種性（śrāvakayāna-gotra）？大慧，計着自相共相義而且堅持，由是生起聲聞乘種性。此即由迷生起聲聞乘種性之況。

大慧，云何當分別於迷時緣覺乘種性（pratyekabuddha-gotra）生起？大慧，當於迷法中計着自相共相義時，可令人離於世緣，由是生起緣覺〔乘〕種性。

大慧，云何於由智分別迷法時生起佛〔乘〕種性（buddha-gotra）？大慧，於了知世間無有而唯自心時，對外境作有與非有之分別即已息滅，此即生起佛〔乘〕種性。[135]

大慧，此即種性，此即種性之所表示。

復次，大慧，於凡愚對迷法作分別時，成種種外境顯現，決定如是、決定不異，即生起流轉乘種性（saṃsāra-

135 此即以「無分別」為究竟義。凡緣起法皆落分別，是故不得說緣生、緣起為勝義。落於緣起，即是聲聞，落於緣生，即是緣覺，唯盡離四重緣起，始是佛乘。此可參《七十空性論》。

yāna-gotra)。由是，大慧，凡愚分別迷法而成種種性相，故迷法非真實非不真實[136]。是故，大慧，迷法入智者分別，即轉為如如（tathatā），以此為心意意識、遍計、習氣、〔三〕自性、五法之轉依故。大慧，此可說為 —— 如如即是心離束縛。大慧，我今更明瞭顯示此句所說義，此即：離分別者，即是放棄一切分別。此說至此為止。

大慧言：世尊，迷法存在非存在？

世尊答言：如幻，大慧，迷法無執着相故，若執着為有則不可轉，諸緣起應如外道所說，具生者義。

大慧言：世尊，若迷法如幻，此當可成為另一迷法之因。

世尊答言：非是，大慧，幻事不成迷法之因，以其無力生起邪見與過失故，是故大慧，幻事即不生邪見與過失。

復次，大慧，幻事無自分別，從他咒語而得生起，是故非由邪見與過失之習氣而生，由是而無過失。此唯是凡愚心持迷亂見（mohamātra），而聖者則與此無關。

此即謂 ——

168 智者於迷無所見　　於彼中間無有實
若於彼中有真實　　則迷亦當成真實

169 若然離於諸迷法　　而有似相生起者
此即依然是迷法　　猶如翳目未清淨[137]

---

136 唐譯「大慧，彼妄法中種種事物，非即是物，亦非非物，大慧，彼即妄法。」較梵本為佳。

137 此句依舊譯，梵本作「猶路如黑暗」。

復次，大慧，幻（māyā）非是無有真實，能見諸法〔與幻〕同性，即說一切法具幻自性（māyā-upamatva）。[138]

大慧言：世尊，說一切法具幻自性，為因幻為遍計，且着種種似相耶，抑或說其為自相之不真實（vitathatā）遍計？

若言一切法具幻之自性，為因幻受遍計且着種種似相，世尊，諸法即不應具幻之自性。何以故？以由種種形跡以見相，非不由於因。若彼雖顯現而無因，種種形跡皆為施設，則彼可成為如幻。以此之故，世尊，諸法具幻之自性者，應非因〔諸法與幻〕二者相似，皆由遍計且着種種形跡。

世尊言：非是，大慧，此非因其都受遍計，都着種種形跡而說諸法為幻，說一切法如幻者，以其非真實，且如閃電，見而速滅。大慧，閃電現而速滅，即如顯現之於凡愚。

大慧，今者亦爾，一切法施設為自相共相，實依於自分別，當認知無所有時[139]，對外境之遍計及着相悉皆息止。

此即謂——

170 因有相如幻非虛　　如是諸法說真實
　　然彼無實如閃電　　故說諸法悉如幻

138 此句唐譯作「見諸法非幻無有相似」；魏譯作「汝不得言幻是無，故一切諸法亦無如幻」。唐譯合，唯其意晦澀。應解讀云：「非幻為無有，見諸法與幻相似」，即諸法亦非為無有（如幻而有）。
139 此即無相境界。

復次，大慧言：若依世尊，一切法無生，且又如幻，然而，世尊，二者豈無相違耶？佛說一切法無生以其為幻自性故。[140]

世尊答言：大慧，說一切法無生，即正因其有幻自性，我說前後無相違。何以故？以生非生故。當認知顯現於我等面前之世間無非自心時；當說一切外境若有若無時，即可見其無性且本不生。以此之故，我說前後無相違。

然而大慧，為除外道論所說，生由於因，始說諸法如幻，而且無生。大慧，外道集諸惑亂而成生義，由有由無以說一切法之生，而不知由自分別而成着相，如是實為〔生〕緣。

大慧，於我說勿生怖畏，於此光明中，「無生」此名當已通達。[141]

復次，大慧，我說諸法有者（bhāva-upadeśa），為欲得成流轉，以彼斷見者言一無所有故；又欲令我弟子接受種種業之生處。由接受「有」（bhāva）[142]，即接受流轉。

大慧，說一切法具幻自性性相者，謂欲凡愚與淺智者，得遣除一切法自性想，彼受顛倒性相見，未能了知世

---

140 唐譯缺此句。魏譯「以如來說一切諸法不如幻故」，誤。劉宋譯「說無生性如幻」與梵本同。此句義稍難明，以致誤譯缺譯。此句意云：若說一切法無生，即因一切法具幻自性，則不應說為如幻，以其已即是幻故。由是說二義相違。

141 舊譯與梵本異。無此句，而另有句云，「我說諸法非有無生，故說無生」（依唐譯）。

142 此為「有境」之有。故於171頌即譯之為「有境」。

間但唯自心之義，由是計着有作者、由因生、成自相。為遣除彼見，故我說一切法於其自性中，性相實如幻、如夢。彼着於顛倒見，於是自欺欺他，以不能如實見一切法而見其真實。大慧，若見一切法而能如實見其真實，即能悟入唯心自顯現。

故說頌言——

171 於無生中遮遣因　　為成流轉立有境
　　由見一切法如幻　　是故於相不分別

復次，大慧，我將說名句文身（nāman-pada-vyañjana-kāya）性相。以菩薩摩訶薩若能了知名身、句身、文身，即能與其表義相應，疾證無上正覺，且能以此開悟一切有情。

大慧，名身者，謂事物依於名而有所得，身即此事物（vastu），事物之身（kāya）、色體（śarira）為同義。大慧，此即名身。

句身者，謂其所表義，抉擇實物究竟義。抉擇（niścaya）、決定（niṣthā）、認知（upalabdhi）為同義。大慧，此即我說之句身。

至於文身，謂由彼以顯示名與句。彼為符號。文字（vyañjana）、符號（liṅga）、性相（lakṣaṇa）、認知（upalabdhi）、施設（prajñapti）為同義。[143]

143 舊譯中，三段皆無說同義句。
略釋三義。文身為字母等；名身如「我」；句身如「無我」。說「我」時，無抉擇義，當說「無我」時，即有一表義可抉擇。

復次，大慧，句身者，謂於句中能完全表達一義，至於名，大慧，則以別別各字母差別為自性，如由阿（a）至哈（ha）。復次，大慧，文身者，則如長、短〔音〕等。[144]

復次，大慧，關於句身，其意可由路旁足印而得，如象、馬、人、鹿、犢、牛、水牛、山羊、綿羊等。至於名身，則如非色四蘊，唯由名作顯示，是故但由名而成[145]。至於文身，則由種種自相而成。

大慧，此即名、句、文身義，汝須澈解此等名相。[146]

故有頌言 ——

172 **由於其中有分別　　名身句身與文身**

凡愚於此成計着　　猶如大象溺深泥

復次，大慧，未來世有錯誤思維者，以無智故，對真實與因持妄見，彼為智者所問，問云何於諸法之相對中得解脫，此如一異、俱非俱等。對於此問，彼或答言：「此不成問，此非正......」，我言，此問非正問[147]。色等，與無常為一為異？

今者亦爾，涅槃與諸行、能相與所相、能作與所作、

144 此以一字分別名句文身。每一字都為句身，如是字母即為名身，長短音等即為文身。此如 śunyatā，若以全字為句身，則 ś、u 等字母即可稱為名身，ā 字發長音，是即文身。

145 此以具體與抽象作分別。

146 由名身、句身、文身之為假施設，以明一切法唯藉名言以作顯示者，此名言，當然亦為假施設。

147 原文如是，顯示答者之支離，甚為生動。

功德與功德所起、大種所造與大種、能見與所見、微塵與土地、智與智者等為一為異，如是等問，牽涉種種有境，由一法次第連貫而至餘法，可無休止，如是彼問即是無可答之問，世尊說此當置答（sthāpanīya avyākṛita），蓋此愚夫以無智故，對所聞不能理解，故不可答。如來應正等覺為欲令無智者離怖畏句，故即不說。

大慧，如來為欲令外道離錯見錯論，對不可說者即不作考慮。大慧，外道或如是言：如何命即是身、命與身異等等，於此即成不可答之問，以有作者之惑，故不可答，以此非我所說法故。於我所說法中，大慧，分別不起，以我說超越能所故。對此尚有何可置。然而，大慧，對彼等溺於能所而不了知世間唯心所見者，則有可置。

如來應正等覺對一切有情說法，用四種答問。對於置答，大慧，有時對根器未熟者有用，對已熟者，則無可止置。

復次，大慧，一切法離作與作者即是無生，今由無作者，故說一切法無生。大慧，一切法無自性，何以故？大慧，由自證智觀察，自相共相不可得，故說一切法無自性。復次，大慧，於一切法不取不捨。何以故，自相共相見其似在，其實非在；見其似去，其實非去。以此之故，大慧，一切法無來無去。

復次，大慧，一切法非斷滅。何以故？以成立諸法自性之相非有，而諸法則超越可得。復次，大慧，一切法無

常，何以故？以相之生起，其性相為無常故。復次，大慧，一切法是常，何以故？謂諸相之生起為非生起且復無有故，又諸法是常，以其具無常性故，是故，大慧，一切法說之為常。[148]

是故說頌言——

173 四種答問之方式　　一向正答及反問
　　分別答以及置答　　由是調伏諸外道

174 數論師與勝論師　　說由有或無有生
　　如是一切彼所說　　皆不可答應置答

175 由智以作觀察時　　諸法自性不可得
　　是故彼為無自性　　抑且彼亦不可說

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白世尊言：唯願告我，世尊，諸預流果（srota-āpanna）及其所至之預流果境界性相，令我及餘菩薩摩訶薩，善通達預流果及預流果所至境界，則進而通達一來果（sakṛdāgāmin）、不還果（anāgāmi）以至無生果（arhattva 阿羅漢）境界性相之方便行相，且得向一切有情解說。令其知二無我、淨二種障、次第歷具各別性相之菩薩諸地，至如來不可思議境界。此如眾色摩尼寶，普令一切有情悉得饒益，令得教、緣、行、身與樂等受用。

[148]「無常性」是常，故說具無常性諸法為常。又，此一大段，即說置答之範圍。

世尊答言：諦聽，大慧，善用汝心，我當為汝說。

大慧答言：唯然，世尊。

於是世尊言：大慧，預流果有三種差別[149]，云何為三？大慧，此即上中下三等。下者於諸有中七返受生而至終極；中者三生至五生而得涅槃；上者即生可得涅槃。

大慧，此三種人，斷三種結（saṃyojana），謂身見結（satkāyadṛṣṭi-saṃyojana）、疑結（vicikitsā-saṃyojana）、戒禁取結（śīlavrataparāmarśa-saṃyojana）。大慧，於此三結漸進，至最上地，得阿羅漢果。

大慧，身見有兩種，謂俱生與遍計，此與依他與遍計有之關係相似。例如，大慧，依於諸法依他自性，種種遍計自性之執着由是生起，然而〔有境〕非有、非無、非亦有亦無，彼非是緣，而是遍計，唯是凡愚之虛妄分別，彼施設種種相，復熱衷執取，猶如鹿之於陽燄。大慧，此即遍計身見，為預流所遍計，然此實為長時以來由彼無明與計着所積集。於得人無我時，此見即壞。

大慧，預流所持之俱生身見，於觀察我等相同之各別身已，見有色及餘四蘊，色蘊由四大種及其所屬生起，大種相互為緣，故於此見實無蘊聚可以稱之為色。此際預流眾證有與無，俱生身見於時即壞，貪亦不現，大慧，此即身見性相。

復次，大慧，關於疑之自性，於現證法時，通達其性

149 舊譯作須陀洹有三種差別，誤。

相，且如前所說，兩種身見已壞，於教法中疑即不得有，更不思追隨餘師，以淨不淨故。大慧，此即預流所斷之疑。

復次，大慧，何以預流不持戒禁取？以彼等已明見令彼再生之苦自性。取（parāmṛṣṭi)者，大慧，凡愚與淺智者持戒虔敬，而且苦行，以彼實願得世間安樂故，彼望得生於所欲之境遇中，預流則不持此，唯求內自證最勝無漏無分別戒品之法相[150]，大慧，此即預流之戒禁取。大慧，由壞此三結[151]，預流故得離貪瞋癡。

大慧問言：世尊所教，貪有多種，何者須當捨離？

世尊答言：世間由愛起，此如女色，起打摑嗚抱眄視等[152]，〔預流〕見此現時樂生將來苦，故於此無貪。何以故？以彼已住於已得之三摩地樂中。此貪須離，非涅槃貪。

復次，大慧，云何一來果？此謂於彼尚有一度對色相與顯現之分別。唯彼受教，須離能作與所作，且彼善知得禪定相，故彼再來世間一次，即可盡苦邊際而得涅槃，由是名為一來（sakṛd-āgāmin)。

---

150 此句唐譯略同，原文為 svapratyātma-adhigama-viśesa-gāmitāyāṃ pariṇamya nirvikalpa-anāsrava-dharma-lakṣaṇa-akāreṇa prasajyante śila-aṅgaiḥ。

151 三結，即上來所說之身見結、疑結、戒禁取結。

152 此依魏譯。

復次，大慧，云何不還果？此謂彼等於過去、現在、未來，對別別事物尚持有無為其性相，然而此分別之顛倒與過失更不再來，煩惱於彼已不復起，且諸結永斷不還，由是名為不還（anāgāmin）。

復次，大慧，阿羅漢者，謂已成就禪定、三摩地、解脫、力、神通等，且已永斷煩惱、諸苦、分別。由是名為阿羅漢。

大慧言：世尊說有三種阿羅漢，三者之中，何者堪得阿羅漢之名？其為一向趣（eka-āyana）於寂滅者、或為因發誘導餘眾願而退資糧者、或為佛所應化者？

世尊答言：大慧，為一向趣於寂滅之聲聞，非為餘者。大慧，餘二者，或已圓滿修習菩薩行，或為化佛所化。以依本願善巧方便而生，故彼為莊嚴諸佛會聚而於中顯現。大慧，於如是道上與所住；彼等說種種依於分別之法，此謂彼超越禪定、禪者、禪所緣而得果，以彼了知世間無非心自所見。彼依所得而說。

復次，大慧，若預流作如是念：此是枷鎖，然而我已離彼。則彼已犯疑過，彼依然持我慢，故彼實未曾脫枷鎖。

復次，為超越無量、無色界禪定者，則應離自心所見諸相。滅受想等至不能超越個別世間，以其無有而唯心。

故說頌言——

176 禪定與彼三摩地　無量以及無色定
及彼滅盡受想定　以唯心故不可得

177 預流果及一來果　不還果與阿羅漢
如是四果實無非　依於心之虛妄境

178 禪與禪者及所緣　斷除以及見真實
悉皆無非是分別　於此認知即解脫

復次，大慧，有兩種覺智，謂觀察智（pravicaya-buddhi）及取分別相計着建立智（vikalpalakṣaṇagrāhābhiniveśapratiṣṭhāpika-buddhi）。[153]

觀察智者，大慧，以智觀察一切法自性，離四句、不可得。此即觀察智。

云何離四句？謂離一異、俱非俱、有無、常斷。此謂四句。大慧，汝應用心修學以四句觀一切法。

大慧，云何取分別相計着建立智？謂心緣此智以作分別，於是生起計執，以此計執生起堅濕暖動四大種性。於以宗、因、喻確立句義時，遂成無有〔而為有〕之建立[154]。此即取分別相計着建立智。

大慧，此即兩種智之性相。菩薩依此而通達二無我，復由無相智熟悉解行地而入初地，得一百禪定。復由入殊

153 唐譯「取相分別執着建立智」，魏譯「虛妄分別取相住智」，劉宋譯「妄想相攝受計着建立覺」。

154 此即所謂識覺。兩種覺智，一為智覺、一為識覺。前者觀察智境，後者觀察識境。

勝三摩地，得見百佛百菩薩，得知前後際各百劫事，得以光明照耀一百佛土，善能了知上地相，由最勝願功德示現神力，於入法雲地時受諸佛灌頂，現證如來內自證地[155]。成就十無盡願中諸法，為成熟一切有情故而應現種種光輝化身，恆安住於自證境界大樂。

復次，大慧，菩薩摩訶薩當善了知四大種及造色。云何了知大種與造色？大慧，菩薩摩訶薩應當觀此大種真實不生，大慧，大種無生。如是認知世間無有一法，但唯分別。當如是認知可見境無非自心時，實取外境即便止息，無所有而唯心分別而成為見，此即離四句、離外道論；此無我我所；住如實處，見其實相，即謂無生境界。

大慧，造色云何由大種衍生？由分別大種。如分別濕潤大種成內外水界；分別暖力大種成內外火界；分別動盪大種成內外風界；分別色分段大種成內外地界與內外空界。由執着邪諦，五蘊聚令大種及造色生起。

復次，大慧，由執着種種言說與外境，以此為因而識起，復相續於異趣中展現。

大慧，如地等造色，〔外道謂〕於大種中有其因，然此實非是。大慧，一法必須具足：有、性相、形狀、可見性、住處、作用等，始能說其於因緣和合中能生果法，而非為無形之物，以此之故，大慧，大種及造色悉皆外道之

155 tathāgata-pratyātma-bhūmim adhigamya，此句唐略譯為「入於佛地」；魏譯「證如來內究竟法身智慧地」；劉宋譯「當得如來自覺地」。按，此即現證如來藏。

分別而已，非我所說。

復次，大慧，我當說五蘊自性之性相。云何五蘊？謂色受想行識，此中受等四蘊非色。於色，大慧，由四大種所造，此四大種相各各相異。然非色四蘊實不可認之以為四，彼猶如虛空，大慧，虛空不可為數。此唯由我等分別，故有如是施設。今者亦爾，大慧，蘊超越於數而離數相，亦不可說之為有或非有，此離四句。凡愚說諸數相，智者則不然。

復次，大慧，五蘊於智者，說為假施設，離異不異，如幻而成種種色與境，如幻想、如夢境。以其無物而成、以其障礙聖智所行，故見有諸蘊分別，大慧，此即諸蘊自性之性相。汝須捨棄此分別，捨棄已，說寂靜法，遮遣外道見。

一切佛聚中所說寂靜法，大慧，由無我教法而得清淨，故得入遠行地。入遠行地已，當能成就無數三摩地自在，得意生身；證如幻三摩地，具力、神通、自在而究竟精通，成一切有情依怙（upajīvya）、猶如大地，大慧，猶如大地之為有情作依怙。

復次，大慧，此有四種涅槃。云何為四？是謂 —— 一者、見諸法自性為無性得涅槃（bhāvasvabhāvābhāva-nirvāṇa）；二者、見種種相之性相為無性得涅槃（lakṣaṇavicitrabhāvābhāva-nirvāṇa）；三者、證具自相之有

法為無有得涅槃（svalakṣaṇabhāvābhāvāvabodha-nirvāṇa）；四者、斷諸蘊受縛束而成之自共相續得涅槃（skandhānāṃ svasāmānyalakṣaṇasaṃtatiprabandha-vyuccheda-nirvāṇa）。

大慧，此四種涅槃見，是外道義，非我所說。我所說者，大慧，識境[156]分別識滅，即是涅槃。

大慧言：世尊云何不建立八識？

世尊答言：我建立，大慧。

大慧言：若建立八識，云何但說意識滅而不說其餘七識？

世尊答言：意識為因，且是所緣，餘七識由是生起。復次，大慧，意識起用，辨別外境而成執着，且成習氣以增長藏識；意則與我及我所相俱而發展，執由思量所轉之行相。此無自體，亦無自相。若藏識亦為因、為所緣，則以其執着心自顯現境界，計為真實、執為如是，是即識聚相互為因而轉起。此譬如海上波浪，大慧，受客境風吹動，心所現境即有起滅。[157]

是故，大慧，意識滅時，餘七識亦滅。

[156] jñeya，前人多音譯為「爾焰」或「爾炎」。指人能認知的境界。不過，有時將人的認知亦稱為智，於是便亦名之為「智境」，其實是識境。唐譯「分別爾炎識滅，名為涅槃」；劉宋譯「見虛妄境界分別識滅，名為涅槃」；魏譯「妄想識滅，名為涅槃」。

[157] 客境與心所現境有區別，一為客觀存在的世間；一為依心識而成變現的世間。所以於第一品中即有云：「藏識大海受客境風動而轉識盪漾。」心所現境即由識而起。

即說頌言——

179 我不由有入涅槃　　亦不由作與由相
　　於識滅時我涅槃　　彼以分別為因故

180 意識為因為所緣　　末那確保其功用
　　識為心之起用因　　且成為彼之所緣

181 大水流至枯竭時　　即無波濤可生起
　　當於意識息滅時　　種種識即無所作

復次，大慧，我今當說遍計自性分別相（parikalpitasvabhāva-prabhedanayalakṣaṇa）。當汝及諸菩薩摩訶薩於彼相能一一了知時，即能離諸分別，善知見聖智內自證法，及外道所計度法，由是斷除分別，如二取等，於種種依他相上更不落分別而成分別相。

云何遍計自性分別相？大慧，彼有如是分別——言說分別（abhilāpa-vikalpa）；所說分別（abhidheya-vikalpa）；相分別（lakṣaṇa-vikalpa）；利益分別（artha-vikalpa）；自性分別（svabhāva-vikalpa）；因分別（hetu-vikalpa）；〔外道〕見分別（dṛṣṭi-vikalpa）；理分別（yukti-vikalpa）；生分別（utpāda-vikalpa）；不生分別（anutpāda-vikalpa）；相屬分別（saṃbandha-vikalpa）；縛不縛分別（bandhābandha-vikalpa）。大慧，此即種種分別。

今者，云何言說分別？此謂於種種美妙聲音與歌詠起執着，是即言說分別。

云何所說分別？此謂由遍計言說依所說事生起，而其所說事有自性〔自存自成〕，為聖智現證。[158]

云何相分別？於言說所表示中，遍計種種相，此如陽燄，堅執追逐，如是由堅、濕、暖、動以分別一切法。

云何利益分別？此謂貪財富境，如金、銀、雜寶石等。

云何自性分別？此謂依外道妄見對一切法自性作分別。堅謂此即是此，決非餘者。

云何因分別？由有無以分別因緣，遍計有所謂因相。此即因分別。

云何外道見分別？此謂執持外道邪見，以分別有無、一異、俱非俱等義。

云何理分別？此謂其教法之理，依我與我所之執着。

云何生分別？此謂執着於法，依因而成有，復依因而還滅[159]。

云何不生分別？此謂分別一切法從本以來不生，〔所謂不生，即謂〕無因諸色，不依因緣而成為有[160]。

云何相屬分別？此謂如金與金縷之相屬。[161]

---

158 此非謂佛家之聖智，外道亦有其聖智。

159 此謂一因生。

160 此即無因生。

161 相屬，非是相依、相對。如金與金縷，皆屬於金。若生分別，即謂金不同金縷，相與用皆不同故。有誤解本例者，謂金為本體，於是認為此即執本體為實有，由是如來藏亦為實有，此即不明相屬義。

云何縛不縛分別？此謂遍計有所縛，以有能縛故。此如人可受繩索縛，亦可方便解此縛。

如是，大慧，此即種種分別相，一切凡愚於此執着諸法為有為無之遍計，於緣起中執着種種由遍計生起之法。此如見種種幻事，此種種展現，實為凡愚據一己計度，異於幻事而成法。大慧，幻事與此種種事物，非異非不異。若異，種種事物不當以幻事為其因；若一，幻事與種種事物應無差別，然二者實有差別，是故幻事與種種事物非異非不異。

大慧，汝及諸菩薩摩訶薩，於幻有無不應生計着。

故說頌言——

182 心受外境所縛束　　識覺智隨境轉起[162]
　　殊勝無相境界中　　則有般若得轉起

183 依於遍計得成有　　於依他見則非是
　　由顛倒成遍計性　　於依他中無分別

184 遍計種種分別法　　實如幻事無所得
　　由分別成種種相　　無所得者亦如是

185 遍計於相成過失　　由是人即受束縛
　　凡愚遍計心生相　　於依他中作遍計

186 從於遍計而有者　　無非即是依他相
　　遍計而成種種相　　於依他上作分別

162 智，tarka。原意為「思擇」，此依魏譯「智依覺觀生」句。

187 世俗諦與勝義諦　第三則為異端因[163]
虛妄分別為世俗　彼若斷除則智界

188 譬如修行者觀修　於一之中現種種
然而此實無種種　但為虛妄分別相

189 譬如由翳眼所見　見種種且起計着
翳境非色非非色　由無知者成緣起

190 譬如淨金離垢染　譬如淨水離泥濁
譬如虛空淨無雲　離遍計即淨如是[164]

191 無有所謂遍計有　由依他則見其有[165]
當人遠離於分別　增益減損皆受壞

192 若然依他相為有　遍計相則為無有
是則有法離於有　有法得從無有生

193 依止遍計分別故　可得依他相為有
依止於相及名言　遍計〔自性〕得生起

194 遍計〔自性〕不成　實無所有得生起
若知勝義諦之義　則其自性得清淨

195 遍計分別十二種　依他則有六種〔因〕
於內自證真如智　彼等悉皆無分別[166]

163 nāstihetuka，異端因，非正因。
164 前兩句參考唐譯而譯。
165 唐譯「無有遍計性，而有於緣起」，此譯尚可。劉宋譯「無有妄想性，及有彼緣起」，魏譯「無有妄想法，因緣法亦無」，則可商榷。
166 梵本作虛妄分別有十種，誤，當從舊譯。十二種分別與六種因，見前。

196 於五法中成真實　彼三自性亦如是
行人依彼現觀時　則不逾越於如如

197 若然依於依他相　則有種種遍計名
然而種種遍計相　則依依他而生起

198 以覺智作善觀察[167]　無依他亦無遍計
圓成智中無所有　云何以智能分別

199 若於圓成智而言　有法不能說有無
於不能說有無中　云何能有二自性

200 由於遍計分別故　此二自性成施設
由遍計見種種法　彼清淨則得聖智

201 有遍計即有種種　從於依他而分別
若異於此作分別　則成墮入外道說

202 於遍計上更遍計　種種因法由是生[168]
二取分別若遣除　此真能得圓成智

大慧更白世尊言：唯願告我，世尊，一乘行相(ekayānagatilaṣaṇa)，及自證聖智行相(pratyātmāryajñānagati-lakṣaṇa)。世尊，我及諸菩薩摩訶薩若通達一乘，得內聖智相，即能不依於他，於佛法中得安立。

世尊言：然，大慧，且諦聽，我為汝說。

---

[167] buddhi，菩提，覺，今譯為覺智。舊譯則譯為「智」。
[168] 此如前說六因。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊，我當以耳獻世尊。

世尊於是言：依於無分別之聖教，大慧，菩薩摩訶薩當獨處閒靜，自內觀察（vicāra），不依於他，唯由自內證智，為除錯見與分別而次第上進，致力於究竟，入如來地。大慧，此即由聖智得內證性相。

云何一乘性相？我名之為一乘，以行人認知及現證其道，趣向一乘故。

云何為認知及現證一乘道？由捨離二取而不起分別，如實而住，即可得現證一乘。大慧，唯如來能證一乘，非外道、二乘、梵天王（Brahman）之所能。以此之故，名為一乘。

大慧言：何故世尊說三乘而不說一乘？

世尊答言：以無教法可令二乘自證涅槃，故我不說一乘。大慧，二乘依如來所說而受調教，而受寂離，如是入於解脫，非依自證。

復次，大慧，彼未摧壞業習氣與智障。一切二乘不能現證法無我，未入不可思議變異生死。是故我對二乘說為三乘而非一乘。大慧，於摧毀一切惡習氣時，彼現證法無我，以惡習氣已除，故不復沈醉於三摩地中，得入無漏界覺悟。其時，入出世間無漏界，積集成就法身功德，此〔功德〕即為斷除力，超越一切義。

故說頌言——

203 彼天乘以及梵乘　　彼聲聞乘緣覺乘
以及諸佛如來乘　　如是諸乘皆我說

204 乃至有心起識用　　種種乘皆不究竟
當彼心成轉依時　　無有乘亦無乘者

205 此實諸乘無建立　　是故我說為一乘[169]
然為接載凡愚故　　是故我說乘差別

206 此於解脫有三種　　說為一切法無我
智與煩惱同自性　　得解脫時亦離彼

207 譬如片木浮於海　　彼聲聞心亦如是
彼既持相成迷惑　　由是漂流於有海

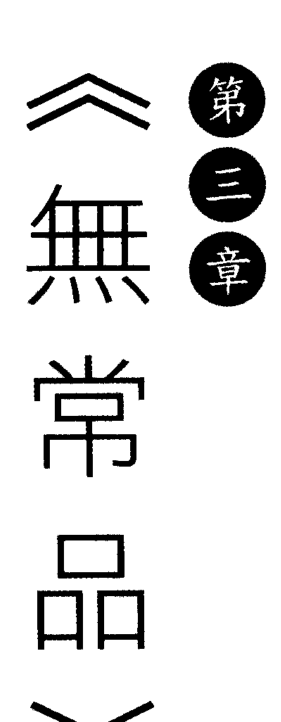
208 雖已能離隨煩惱　　煩惱習氣依然縛
雖然沈醉三昧酒　　依然須住無漏界

209 於此既無究竟行　　於此亦無退轉身
於得三摩地身已　　即然歷劫亦不覺

210 有如沈沈昏醉者　　由彼沈醉而酒醒
恢復其智而現證　　佛諦即是其自身

《三萬六千頌入楞伽經》，第二〈集三萬六千一切法品〉竟。

[169] 此句依舊譯補。



第三章

《無常品》

三・無常品（Anityatā）

爾時世尊重告大慧菩薩摩訶薩言：我當告汝，大慧，意生身境界差別相，諦聽且善思念之。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊，我當獻耳於世尊。

世尊於是說言：有三種意生身（manomaya-kāya）。大慧，云何為三，此謂——

一者、入三摩地樂意生身（samādhisukhasamāpatti-manomayakāya）。

二者、覺法自性意生身（dharmasvabhāvabodha-manomayakāya）。

三者、無作意成就種類俱生意生身（nikāyasahajasaṃskārakriyā-manomayakāya）。

行者入初地已，於現證上地時，當漸次經歷於彼。

今者，大慧，云何入三摩地樂意生身？

此謂於第三、四、五地，淨除種種由心〔所起之分別〕而安住，心海不起轉識波浪相，此際行人之意轉得大樂等至[1]。行人由是了知世間無有而唯心自見，是謂得此意生身。

云何覺法自性意生身？

---

[1] 轉得，句中梵為pravṛti，即「生起」意。

謂於八地妙觀察一切法而覺知其自性如幻、非無相，心即轉依，得如幻三摩地及餘三摩地。由入三摩地，得具種種力神通自在身。依心意而動移，疾如花開，此類如幻、如夢、如鏡像，此非由四大種所造，而宛然如四大種造。雖具色世界一切種種嚴飾，而能隨諸佛土中大眾。此身了知法自性，故名為此意生〔身〕。

云何無作意成就種類俱生意生身？

能內自證一切佛法，並現證大樂性相，即謂彼得此意生〔身〕，無作意成就種類俱生。

大慧，於此三種〔意生〕身相，汝須致力觀察了知。故說頌曰——

1　我之大乘既非乘　　亦非聲音非文字
　　既非為諦非解脫　　亦非無相之境界

2　然而大乘亦是乘　　於三摩地得自在
　　種種意生身莊嚴　　如王意樂鮮花朵[2]

爾時，大慧菩薩摩訶薩重白世尊言：世尊說五無間，云何為此五者？世尊，善男子善女人以犯何罪而致令彼墮入無間地獄（avīci）[3]？

世尊答言：如是，大慧，善諦聽思維，我當告汝。

2　此二頌說無上續（anuttara），參第十品註162及有關諸頌。

3　劉宋譯，作「若男子女人行五無間業，不入無擇地獄。」此即符下來世尊之所答。然唐譯、魏譯皆同今梵本，未知是劉宋本改譯，抑梵本原有異本。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊，以耳獻於世尊。

世尊即如是告彼言：云何五無間？此謂一者、殺母；二者、殺父；三者、殺阿羅漢；四者、破和合僧；五者、惡心出佛身血。

今者，云何為一切有情母？此即是愛欲（tṛṣṇā）。彼與貪喜（nandi-rāga）俱，由是引生，且如母養育。無明則可說為父。彼令有情再生於感官世間六處聚落。若了斷父母此二根本，即名父母被殺。

若究竟斷諸隨眠，如瞋等，彼如怨敵，又如發毒之鼠[4]，是即名為殺阿羅漢。

云何破和合僧？謂究竟斷諸蘊聚基本。其相為異相相依而成和合，故名破和合僧。

大慧，八識身不能覺知一切外世間自〔相〕共〔相〕唯心自見，若由三解脫及無漏惡究竟根除此邪分別，則於識佛（Vijñāna-Buddha）之邪想成出血。此即說為無間業。

大慧，此為內五無間。若善男子善女人有此認證，即為法現證（abhisamita-dharma）之〔五〕無間業。

復次，有外〔五〕無間，我當為汝指說，令汝及餘菩薩於未來世不墮愚癡。云何為五？此無間已見於經教中，若犯此者，終不於此得三解脫門任一之認證。唯除化〔佛〕，彼具力故，已得現證；得化身力之聲聞者，大

4 隨眠（anuśaya），小乘視之為「煩惱」之同義詞。彌勒瑜伽行則視之為煩惱之習氣，不同煩惱，而為煩惱種子。此處用發毒之鼠為喻，即用習氣義。

慧，彼具菩薩力或如來力，見有造惡業者，為欲令彼離過惡與邪見，即以大神力示為同事，令其認知過惡與邪見無有真實，釋其重負。此等即我所說之化現、力與現證。

大慧，實犯無間者，終不得現證，除非彼能認知唯心自見，見身資住處實皆是分別，能得遠離我與我所執着之見；或於一時、任何時，受生於餘趣，得遇善知識，能除自我分別過。

故說頌曰——

3　貪愛說之以為母　　無明說之以為父
　　覺知外境之識聚　　是則說之以為佛

4　隨眠說為阿羅漢　　五蘊聚為和合僧
　　若能無間而斷除　　是即說為無間業

復次，大慧言：唯願告我，世尊，云何令諸佛與世尊如其然而然；〔云何〕諸佛之覺性？

世尊言：於通達二無我、究竟了知二種障之識智、已圓滿二種死[5]、斷二種煩惱，大慧，此即佛與世尊之佛性[6]。於聲聞及緣覺修證此教法時，即為彼等之覺性[7]。此〔義〕即我說之一乘（ekayāna）。

---

[5] cyuti，義為變遷。今用之以謂死，實含有重視成意生身之意。《成唯識論》說不思議變易生死，以有分別業為因，以所知障為緣，故於三界以外受殊勝微妙果報身，此即意生身。菩薩再以此身來三界修菩薩行，始得成佛。

[6] 指如來藏顯露。其上所說，即現證如來藏之條件。

[7] 此非指如來藏，以其但為非識境而非智境故。

故說頌言 ——

5　二無我與二煩惱　　二種障與變易死
　於此皆能究竟時　　是即名之為如來

爾時，大慧菩薩摩訶薩重白世尊言：依何密意[8]，於大眾中唱言：我是過去一切諸佛；及言：我曾歷種種本生，作頂生王（Māndhātṛi）、大象、鸚鵡、帝釋（Indra）、廣博仙人（Vyāsa）、妙眼（Sunetra），及百千本生（jātaka）。

世尊言：此依四種平等之密意而說。大慧，如來應正等覺作此決定：我於昔時作拘留孫（Krakucchanda）、拘那含（Kanakamuni）、迦葉（Kāśapa）諸佛。

云何依密意區別四種平等[9]？此謂 ——

一者、字平等（akṣara-samatā）。

二者、語平等（vāk-samatā）。

三者、法平等（dharma-samatā）。

四者、身平等（kāya-samatā）。

依此密意中四種平等，如來應正等覺於大眾中〔如是〕唱言。

今者，大慧，云何字平等，我名拚音為 buddha，此等

---

8 saṃdhāya，唐譯為「密意」，魏、宋未譯。依梵文義，有調協之意，故可理解為隨順。此與《大乘莊嚴經論》所說之「令入秘密」，同一意趣。

9 四種平等，次序與魏、宋譯同。唐譯則三者為身平等、四者為法平等。與下文吻合，應經譯者校改。

字，亦為諸佛世尊所用。大慧，諸字於自性中無自他分別，是故，大慧，此即是字平等。

今者，大慧，云何如來應正等覺於語平等？我分別六十四梵音語聲，此六十四梵音語聲亦為諸如來應正等覺所說，其迦陵頻伽梵音聲性[10]，實不增不減（anūna-anadhika）無有差別。

今者，大慧，云何身平等？我與諸如來應正等覺法身無有差別，〔三十二〕相〔八十〕隨形好亦無差別，除為調伏種種有情趣差別，如來現種種隨類身。

今者，大慧，云何法平等？此謂我與彼皆證得（adhigantāra）三十七菩提分教法。

依密意，說四平等，是故如來應正等覺於大眾中作如是說。

故說頌言——

6　我是迦葉拘留孫　　拘那含佛即是我
　　我依平等而說此　　實為諸佛子而說

大慧重白言：世尊嘗云，由成正覺夜至般涅槃夜，中間如來未曾說一字，亦不將說，以不說即是佛說故。依何密意，如來應供正等正覺，云不說即是佛說？

世尊答言：此依密意之二法，大慧，故作如是說。

---

10 kalaviṅkabrahmasvararutaghosasvabhāva。即謂梵音具迦陵頻伽鳥（kalaviṅka）聲性。

云何二法？謂自內證法性（pratyātma-dharmatā）及本住法性（pāurāṇa-sthiti-dharmatā）[11]。依此密意二法，我作如是說。

云何自內證法性為密意？諸如來所現證，即我現證，無增無減。內自證境界離諸文字與分別，不落於相對名言。

云何本住法性？法性〔先聖〕古道，常時在此，大慧，此如金、銀、珍珠常在藏處。無論如來出世不出世，法界常住（dharmadhātu-sthititā）。諸法法性[12]〔本〕住（sthitā-eva-eṣā dharmāṇāṃ dharmatā）。法住（dharma-sthititā）與法決定（dharmaniyāmatā）有如舊城古道。譬如，大慧，如人行叢林中發現舊城，其具條理之道路可通向此城，即便入城止息，一如城中人享受種種所具樂。大慧，汝於意云何？其人造路入城，且造城中種種事物耶？

大慧言：不也，世尊。

世尊言：如是，大慧。我所現證及諸如來所現證者皆是法性（dharmatā）、法住（sthititā）、決定（niyāmatā）、如如（tathatā）、實際（bhūtatā）、真實（satyatā）。以此之故，我說由如來成正覺夜以至如來涅槃夜，中間未嘗說一字，亦將不說。

---

11 dharmatā 通常譯為「法性」。唐譯為「自證法及本住法」；宋譯為「自得法及本住法」；魏譯為「自身內證法」及「本住法」，皆可商榷。此處必須譯為「法性」（或實相）始易明何以為密意。

12 此段舊譯含混，如唐譯「法住法位，法界法性皆悉常住」，可商榷。此實以法界為常住，法性為本住。今人立「真常」，即誤以「法性」為真常，殊不知真常者實為法界。法界為一境界，故雖真常亦非實有。法性本住而非常住，故即使以法性為本體，亦不落真常邊見。

故說頌言——

7　由成正覺之夜起　以至涅槃之夜止
　於此二者之中際　我實都無有所說

8　本住法性之密意　及依自內證法性
　我與一切如來眾　於此實無少差別

爾時，大慧請世尊言：唯願告我，世尊，一切法之有（astitva）無（nāstitva）相，令我及餘菩薩摩訶薩得離於有無，疾證無上正覺。

世尊答言：大慧，諦聽且善思維，我當為汝說。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，我獻耳於世尊。

世尊於是言：世間有情依於二法，大慧，彼依有與無，於是墮入彼所樂之有見（astitvaniśrita）或無有見（nāstitvaniśrita）。彼想解脫為無解脫。

今者，大慧，云何為依於有之世間有情？此謂彼認世間為由因緣而成實有，此實存在，世間不由因緣生則是無有。若世間為無有者則為無因緣。以其所說之有法，依因緣生，故此即為世間諸法之因見[13]。

---

[13] 此段遮遣外道，執由因生（如造物主等），非遮遣佛家緣起法。舊譯含混，易起誤會。如唐譯云：「謂實有因緣而生諸法，非不實有。實有諸法從因緣生，非無法生。大慧，如是說者則說無因。」譯文難解而且矛盾，卻易導人遮遣緣生。復次，此句舊譯皆作「無因見」，與梵本不合，梵此句為lokasya ca hetvastivādi bhavati，應為「因見」。依文義，亦作「因見」始合。

今者，大慧，云何為依於無有之有情？大慧此謂，受貪瞋癡已，而卻作分別貪瞋癡為有非有，大慧，其人離有相故而不受諸法有；此復有人離於有相，故不認佛與二乘有貪瞋癡，於是亦說無有。

今者，大慧，〔此二〕，其誰為壞法者[14]？

大慧言：世尊，彼受貪瞋癡已，復不承認為受者。

世尊言：善說哉，大慧。此真善說，大慧。彼以想貪瞋癡為有而還想為無有，不但自壞其法，且亦壞佛與二乘性相。何以故？以煩惱不可取為內外故，以彼〔內外〕非異非不異故。

大慧，貪瞋癡實不可取為內外，彼無自身實質，亦不能被取為受。大慧，以貪瞋癡〔外法〕無實自性，彼即壞佛與二乘性相。

佛與二乘本性解脫（prakṛti-vimuktās），以無能縛所縛之因故。大慧，若有所縛境，則必有能縛與縛因。如是說者，法如是壞。大慧，此即無相與有相[15]。

依此密義故我說，寧取我見如須彌山，不取由有及無有（nāstyastitva）而起增上慢以成空見者[16]。若人於有及無

---

14 此二者，前者「不受諸法有」為斷見，後者以不落於自相共相而說無有，則非斷滅。

15 舊譯此句為「無有相」，可商榷。
此謂許有能縛與縛因則壞佛與二乘，故為斷見；許佛與二乘自性解脫，則為真實見。非謂壞法者為無有相。故應譯為「無相與有相」。

16 分別內外，即以外法為能縛，內識為所縛，由是以為能證外法為空即是解脫，於是即先以貪瞋癡為有，然後說之為無有，故曰：由有及無有而起增上慢。

有見而起慢，是真壞於法。彼唯樂於自〔相〕與共相見，而不解外世間無有而唯自心，故非真實。以彼不解此義，故見外境變易，每一刹那皆受變壞苦，一一隨逐，時分時裂，蘊處界一一相續流注，時成時壞。

彼不知經中文字能除虛妄分別者[17]，亦名壞法。

故說頌言——

9　具有具無此二見　　即為心識之境界
　　於此識境消失時　　心識究竟得寂息

10　當不執持外境時　　此既非滅亦非有
　　是即如如之體性　　是即說之為智境

11　若信本無而有生　　既生成有而還滅
　　即落於因說生滅　　彼非行於我教法

12　非由外道非由佛　　非由於我非餘眾
　　若由於因而取有　　其誰尚能說無有

13　當由於因取有時　　則更不能取無有
　　由依說生惡見量　　有與無有成分別

14　若能現證為無生　　亦即現證為無滅
　　由是不落於有無　　世間即成為寂靜

爾時，大慧菩薩摩訶薩復請世尊言：唯願示我，世尊；唯願示我，善逝；唯願示我，如來應正等覺；唯願告

[17] akṣara-rahitāni prativikalpayan，舊譯誤為「離文字相」。

我，無上士。云何為現證之性相？由此〔現證〕我及餘菩薩摩訶薩，得通達其義，能疾得無上覺，且不隨於彼，受識覺與哲理所誤導[18]。

世尊言：諦聽，大慧，且善思念之，我當為汝說。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，我當如是，且以耳獻世尊。

於是世尊言：一切聲聞緣覺與佛所得之現證，其性相有二。一者宗趣法相（siddhānta-nayalakṣana）、二者言說法相（deśanā-nayalakṣana）。

今者，大慧，宗趣法相者謂內所得境界，其性相面貌為離語言、離分別、離文字，由是導入無漏境界。此為內自證境地自性相，遠離哲理思維與魔眾。以摧毀哲理思維及魔眾故，所得之內自光明即發光輝。大慧，此即宗趣法相。

今者，大慧，云何言說法相？此即九部教法[19]中之種種，此令人離有無二見，離於一異。先以善巧方便，導有情得知覺，由是凡傾向彼者，皆得受教。大慧，此即言說法相。

大慧，汝及餘菩薩摩訶薩，當於此努力。

15　現證宗趣及言說　　為內自證與教法
　　若能知見其相異　　即不隨於識覺者

18 此指世法之思維、分折、推理等，以彼落於識境，故與現證之智境相違（下來即意譯為「哲理思維」）。

19 十二部教法除去譬喻、因緣、本事三部。

16 凡愚之所設想者　　實無可以為真實
於度脫處無外境　　哲理何不於此求

17 有為世間作觀察　　見為生死之相續
二見由是而滋長　　以顛倒故無所知

18 唯彼涅槃為真實　　此則無關於心意
受分別而見世間　　猶如芭蕉與夢幻

19 此無有貪亦無瞋　　無癡亦無有人我
由愛而生起蘊聚　　此則可譬喻為夢

爾時，大慧菩薩摩訶薩重白世尊言：唯願告我，世尊；唯願告我，善逝，於此虛妄分別性相，世尊，告我其如何而生、云何而生、因何而生、其誰所生。此虛妄分別生起且成持續，於中云何知其為虛妄分別？此即謂，何等法堪稱為虛妄分別？何等分別說為虛妄？

世尊說言：善說、善說，大慧，真善說哉，汝能問及於此，此實堪問，汝為哀憫人天眾多有情，為其利益、為其安樂，是故大慧，其諦聽且思念之。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊，獻耳於世尊。

於是世尊對彼言：當外境種種受遍計且成執着時，分別即起。大慧，人執着能取所取，彼於心中未能決定外境自性其實唯心，即墮入有無二見。大慧，以彼受見地習氣及外道分別所滋長，由是理解外境種種法，遂成執着。以此之故，分別而成心心所法體系，且說為我與我所，此體系即起用。

大慧言：如世尊言，於人對種種外境起遍計且成執着時，即起分別，彼墮入有無二見，且受見與以能取所取為基之外道分別所滋長。以其如是理解外境種種，且成執着，由是分別而成心心所法，且由於不認知唯心無境而令其起用，於是堅持種種法為有與無。

然此實應如是，世尊。外境種種由有無（sad-asat）二法而說其性相，即說之為離有非有（bhāva-abhāva-vivikto）[20]，非成〔外道〕見。

世尊，第一義諦亦然如是，說為離宗義、離根量、離因明辯論、離表義、離理量等，然則如何，世尊？於一邊，說種種〔外境〕分別起用成為執着，執種種非真實外境；於另一邊，第一義諦則不起分別，此分別唯自起用。世尊，不應如是，於一處說其生起〔分別〕，於另處則說其不生起，其理為不平等因（viṣama-hetu）[21]。

且依世尊，依有無二見、執有無二見，即成虛妄分別見，〔此虛妄分別〕一如幻師生種種幻事，一一遍計為真實形色，成種種分別相。如是，說為離分別之「有非有」義亦應是〔遍計〕。若如是，豈不亦墮入順世外道見耶[22]？

---

20 此處「離有非有」，意為非存在，非不存在。

21 此謂第一義諦中亦具有無二法 —— 第一義諦有，宗義等無 —— 此亦是分別。

22 此段經文不易解。魏譯「**以世尊自心虛妄分別**」云云，全出己意，與梵本無一合處。劉宋譯難解，以節略太甚故；唐譯為「**分別亦爾，有無相離，云何而說墮二見耶？此豈不墮於世見？**」亦未依梵本。今姑如是改譯，未盡愜意。
此段意謂：若說虛妄分別如幻，如幻為「有非有」，何以於佛說「有非有」時離分別，而虛妄分別則成二見？然則佛說「有非有」豈亦非墮入世間見而成二見耶？

世尊言：大慧，分別實無從起亦無從棄。何以故？以其說為有無時實無分別起[23]，所見現實外法皆非真實，一切所見皆無所有而唯心。

大慧，分別實無從起亦無從棄，然而大慧，由於凡愚遍計自心生起之種種分別，以執着種種有相故，乃生起由自心轉起對本性之分別。

大慧，如何能令凡愚及淺智者於分別心中得以洞察，見其離我及我所，且離因果顛倒見[24]？復次，如何能令彼認知無有而唯心，令深心轉依（cittāśraya）？如何能令彼明見諸地而得如來之內自證趣境，超越五法及〔三〕自性，超越實事想及分別想？

以此之故，大慧，我說分別由執着種種非真實之外法而起，由了知如實義，了知由分別所生之種種法義，則得解脫。

故說頌言——

20　若有人認此世間　　實由因緣而生起
　　執着此想執四句　　其人不解我教法

21　於此世間任何處　　不得說有或非有
　　亦不得說有非有　　愚取因緣作分別

22　見世間離有非有　　亦離有與非有俱
　　是則其心能轉依　　得能認證於無我

23 意為：此不成分別。

24 此非遮撥因果，但遮執因法及果法為實法。參下來20及21頌。

23 說一切法為無生　以由因緣而生起
因緣生者是為果　由於有則無所生[25]

24 不能由果更生果　以犯二果過失故
二果全然不得成　由果而致者無有

25 觀彼一切有為法　離於能依與所依
由是決定為唯心　故我教法說唯心

26 自性住處為心量　離於因緣之世間
圓滿有境為心量　故我說為無上梵[26]

27 我者實為假施設　然自我實無體性
蘊之自性亦心造　是故於中體性無

28 平等說為有四種　自相與因及成有
無我平等為第四　是瑜伽者之修學[27]

29 除諸一切識覺見　離於能取與所取
無所得以及無生　此即我說為唯心[28]

30 我說非有非非有　唯心則離有非有
此即可說之為如　此遠離於彼識覺

31 真如空性與實際　涅槃以及彼法界[29]
與及種種意生身　是皆我所說唯心

---

25 此中「果」之梵文為 kārya，「有」為 bhava。

26 由心量成一切法之有境，可譬喻為外道所說之大梵為造物主。以心量超越大梵，故說為無上梵。所謂「心量所成」，非等於「由心造」。參註30可知。

27 此為心量之四種平等。

28 唯心，梵 citta-mātram。此明「唯心」為智境。

29 此二句依唐譯。

32 由彼習氣與分別　　外境種種即轉起
　 計內心生為外有　　我則說之名唯心

33 外境實為無所有　　外境種種心所見
　 由是身資與住處　　此等我名之唯心[30]

爾時，大慧菩薩摩訶薩向世尊言：世尊嘗言，菩薩摩訶薩及餘眾，不應依語（ruta）而取義（artha）。然而世尊，云何菩薩摩訶薩不應依語取義？云何為語？云何為義？

世尊言：如是，大慧，善諦聽且善思維之，我當告汝。

大慧菩薩摩訶薩於是說言：唯然，世尊，獻耳於世尊。

世尊於是即言：今者，大慧，云何語言生起？彼依分別而以習氣為因，二者連結，遂有聲音與文字差別，由齒顎唇舌以及口腔發出，由是可成交談。此即語言。

今者，大慧，云何為義？此謂菩薩摩訶薩善於取義，獨住靜處，由聞思修生起般若，以此〔般若〕而行於涅槃道上，由是以其自智（svabuddhi）[31]轉習氣根源，住於內自證趣境諸次第，彼即一生殊勝業行盈滿。

---

30 上來諸頌，唐譯及劉宋譯，皆譯為「心量」，魏譯皆譯為「唯心」，可商榷。「心量」為一境界，「唯心」則為成境界之理。

31 此為覺智。

復次，大慧，菩薩摩訶薩善觀察語與義，通曉語之於義非異非不異，義之於語亦然如此。大慧，若義異於語，則語義不成顯示，然由語而達義，恰如由燈以見物，大慧，如人持燈以見其資具。彼或言：此即我之資具，藏於此處。大慧，今實如是，語言及言說燈由分別而生起，菩薩摩訶薩能〔由燈〕入內自證殊勝境，於境界中則離言說分別。

復次，大慧，若有人執着於如言取義，堅持其對無生無滅之涅槃本初境界；對三乘一乘；對五〔法〕、心識、三〔自性〕等觀念，則其人已成增益與減損。

當於如幻中見諸外境時，〔外境〕即受分別，即受虛妄表達，分別即由於此持續。此即是凡愚之持續分別，非是聖者。

故說頌言——

34　彼隨語言作分別　　即於法性作增益
　　以其有所增益故　　其人當墮入地獄

35　自我非即為蘊聚　　蘊聚之中亦無我
　　彼非如其所分別　　亦非是彼之餘外

36　一切有相於凡愚　　成為分別而見取
　　若一如其所見者　　人人都應見真實

37　以一切法實非有　　故無污染無清淨
　　法非如其之所見　　亦非是彼之餘外

復次，大慧，我當為汝說智相與識相，於汝及餘菩薩摩訶薩通達智相與識相（jñānavijñānalakṣaṇa）之差別時，即能疾證無上覺。

智有三種，謂世間智（laukikajñāna）、出世間智（lokattarajñāna）及出世間無上智（lokottaratamajñāna）。

今者，識相智為外道及凡愚淺智者取着有無二見；世間智則為二乘取着自相共相；出世間智則離有無二見，於菩薩究竟觀一切法無相時生起，見無生無滅，於佛地現證〔二〕無我[32]。

識者依從生滅，智則不依從生滅〔現象〕。復次，大慧，墮於有相無相、墮於有無、種種因以為性者是識，超越有相無相者則是智。復次，大慧，識以積聚為性，智則無所積集。此智有三種，謂知自〔相〕共相智（svasāmānyalakṣaṇāvadhārakajñāna）、知生滅智（utpādavyayāvadhārakajñāna）、知不生不滅智（anutpādāniro-dhāvadhārakajñāna）。

復次，大慧，智離於取着，識則自着於種種外境。其次，識依三緣和合相應而生，智則為無礙相應自性[33]。

更者，大慧，識以有所得為性[34]，智以無所得為性，其為聖智內自證境界，不出不入，如水中月。

故說頌言——

32 此段梵文有錯亂，今依舊譯整理，主要為依唐譯。
33 此句依唐譯。此「三緣和合」，不同勝論師說，指根、境、業。
34 此句依唐譯補，唐譯作「有得相是識」。

38 積集業者名為心　　了別此者即是智[35]
人由般若可得者　　無相境界及具力[36]

39 受外境縛名為心　　轉起覺知名為智[37]
無相勝境增勝中　　所轉起者名般若

40 心意識離想分別　　此是聲聞非佛子
彼菩薩求由分別　　而得觸證於法性[38]

41 其清淨者如來智　　住於寂滅最勝忍
彼由殊勝義而生　　而遠離於作意行

42 於我般若有三種　　智者由是得具力
一切自相得分別　　一切諸法得顯現[39]

---

35 參第二品註154。

36 此頌前半即第二品182頌，後半即第十品286頌。

37 同註31。

38 梵本此頌與魏譯略同，唐譯及劉宋譯則意思恰相反，如唐譯云：「**心意及意識，離諸分別想，得無分別法，佛子非聲聞**」，如是即認為菩薩離分別想，而聲聞則不能。
於此處，或因所據梵本不同故，今傳梵本，作avikalpa，即「無分別」，然魏譯及藏譯，皆譯為「**分別**」，由是知當年所傳梵本已有岐異，應作「分別」始合。「無分別」或出於傳抄者之改動，彼不知密義，故改。菩薩觸證法性，取自分別境，此見於彌勒所說，如《辨法法性論》。此次第，於陳那新學即說為「真唯識」位，仍名之為「唯識」，可能即以其仍有自分別之故。然此自分別，實已非凡愚之分別，菩薩分別為智境（非識境），凡愚分別為識境。
此可參見拙譯《辨法法性論 —— 世親釋論》及邵頌雄譯《辨法法性論 —— 不敗釋論》。

39 三種般若，攝性、相、用。智者得具力，為般若之性（空分），一切自相得分別（明分），為般若之相；一切諸法得顯現（現分），為般若之用。此即大圓滿法教授，見事業洲尊者（Karma gling pa, 1376/7 - 1394/5）所傳六中有法。

43　我般若離彼二乘　　聲聞智着有境轉
　　如來般若為無垢　　以依唯心生起故

復次，大慧，外道說九種轉變而成其轉變修學。此即——一者、形（saṃsthāna）轉變；二者、相（lakṣaṇa）轉變；三者、因（hetu）轉變；四者、相應（yukti）轉變[40]；五者、見（dṛṣṭi）轉變；六者、生（utpāda）轉變[41]；七者、體（bhāva）轉變[42]；八者、顯現緣轉變（pratyaya-abhivyakti）；九者、顯現事轉變（kriyā-abhivyakti）。此即一切外道依其密義而起轉變論之九種見，彼等皆以有無二見為基。

今者，大慧，由形轉變，即可說於顯現中成相異，如金可成種種飾物相，此如金可成釧鐲、瓔珞、卐字等等。雖成種種器，而金則依舊，此即彼等之轉變學說。大慧，與此相類，復有外道由因分別諸法而說為共轉變，彼皆錯誤，否則亦非是彼。

於轉變中所說之一切相異，實由分別而來，此如牛乳於凝乳中變稠、水果於酒液中變熟。大慧，此變稠變熟等，一一即皆為由分別而生起之轉變，此受外道分別，而實無所轉變，以外境有無，即是分別故，唯心所見而無真實。

40 此依唐譯及魏譯（劉宋譯為「成轉變」），依梵文則為「理轉變」。此即事物存在及變化必須遵從之法則，故「轉變」即須與「此理」相應。此處唐譯可從。

41 此指外道所說一切法之生起。彼有種種說，然皆落於生滅邊際。

42 舊譯「物轉變」。按，勝論師說bhāva為一切法本體，其體各別；數論師則主張一切法之bhāva同一。此處應是說勝論師所言。

同理，大慧，凡愚及淺智者所認知之外境轉起，唯是自心分別。大慧，於夢幻中之所見，實無所轉起亦無所消失，大慧，此如睡夢中見事物起滅，此如說石女兒生死。

故說頌言——

44 於時間中起形變　　於大種中起諸根
　 此實具在中有中　　是故遍計非智者

45 諸佛不從於生緣　　而對世間作分別
　 唯從規範世間緣　　見世間如尋香城

爾時，大慧菩薩摩訶薩請於世尊，說一切法之深密計着[43]，及其解離[44]之道，說言：唯願告我，世尊；唯願告我，如來應正等覺，我等深密計着之性相，及離於計着。於我及餘菩薩摩訶薩善知計着與離計着之區別時，我等當能於此善巧，而不復如言而執義。於我等善知何謂一切法之計着，及離此計着時，我等當能壞語言文字分別；由我等智覺入佛剎土及佛聚會；受力自在神通與總持（dhāraṇī）印所善印；成十無盡願中智覺且顯耀化身種種光輝，作無功用行，如日如月如摩尼寶如大種；於諸地持離分別見，

---

[43] 此處「深密」，梵文為 saṃdhyasaṃdhi，其字根 saṃdhi 有二義，一為連結，一為介於明暗之間。由前者，魏及劉宋譯即譯為「相續」；由後者，唐譯為「深密」。今 saṃdhya-saṃdhi，應解讀為落於（連結義）明暗之間，此即對語言義雖了解（明），但卻由語義於深心生計着（暗），故姑譯為「深密計着」。

[44] parimocanārtha，舊譯為「解脫」，易與 vimukti 所指之「解脫」義此詞混淆，以為同義，實此指由計着中脫離，故譯「解離」。
按，此處所問，與《解深密經》之「解深密」（saṃdhi-nirmocana）同義。

觀一切法如夢如幻，入諸地以至佛位；於一切有情世間，隨彼所須而說法，令其於沈思如夢如幻諸法時離有無二見，離生滅之虛妄分別；以至我等終得於甚深〔心性〕休息中轉依而離言說。

世尊言：善說哉、善說哉，大慧，善諦聽之且善作思維，我當告汝。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊，獻耳於世尊。

世尊如是以告彼言：大慧，對一切法深密執計着，依言而取其義者，實為數無量。例如：自相計着、緣起計着、有無二見計着、生非生分別計着、滅非滅分別計着、乘無乘分別計着、有為無為分別計着、地非地相計着、一切分別及由現觀所生之分別計着、對外道宗義〔所說〕之有無分別計着、三乘與一乘由現觀所生之分別計着。此等即是分別，此等以及餘〔未說〕者，即是凡愚及淺智者所喜之深密計着。

以凡愚及淺智者堅執故，其所作分別即如作繭自縛，彼以分別及計着之絲，非唯自縛，且縛他人，而竟以絲為陶醉，由是彼即堅執於有或無有。

大慧，此中實無深密計着相與解離相，以見一切法住於寂靜，於中分別不起。大慧，菩薩摩訶薩應如是住，得由寂靜見以見一切法。

復次，大慧，當由相而見唯心時，即了知外境之有無，即能入唯心之無相境界，於寂靜中見分別一切法為有為無之性相，見深密計着之所由生。以此之故，無有深密

計着及解離相。大慧，於此中無縛無解，除非彼以識智（buddhyā）之理以認縛解。何以故？以一切法之有無深密計着實不可得故。

復次，大慧，凡愚及淺智者心中有三種深密計着，此即貪瞋癡，及與貪喜相俱之生殖愛。以此密計，即相續生於五趣，以密計貪瞋癡之一切有情，五趣即為彼而有。若斷除計着，即無計着與非計着可言。

復次，大慧，依於三和合且成執着，識相續即不停起用，以其計着此為相續，且深密決定為有故。若不取成為識因之三和合，是即三解脫。此若為〔決定〕見，即無任何計着生起。

故說頌言——

46　諸法遍計皆非有　　實為計着之性相
　　對此若能了知者　　即斷除彼計着網

47　凡愚依言而取義　　實如作繭而自縛
　　此繭即是能分別　　以彼凡愚計着故

大慧更言：如世尊說，一切法唯種種能所分別，無有自性，以無有而唯分別故。世尊，若唯遍計分別〔成世間〕，而見為自性相之世間則無有，世尊，於此豈非如所言，以一切法為遍計自性，是故無垢無離垢耶[45]？

---

[45] 此句舊譯皆可商榷。如唐譯云：「世尊，若但遍計，染淨諸法將無悉壞？」此易被誤認為質問。

世尊言：如是、如是，如汝所說。諸法自性無非即是凡愚及淺智者之分別，而彼〔諸法自性〕則非如其所分別。大慧，彼由遍計生起，故不能決定法之性相。然而，大慧，智者則可決定諸法自性，由聖智、聖見、聖慧眼。

大慧言：世尊，若諸法自性唯由智者之智、智內證及智眼始得決定，而非人眼天眼所得見；又若無有凡愚及淺智者所分別之自性，世尊，凡愚及淺智者如何可離於分別，以其無法可認知聖真實義（āryabhāvavastu）[46]。

世尊，彼非顛倒不顛倒。何以故？以其不可能悟入真實自性故；以其見諸法生起之有無性相故。世尊，即聖者亦不能分別於此義，以自相[47]如是而然，非是〔可分別〕境故。世尊，聖者於真實自性相現前時，亦無非為見彼有因無因之遍計生起〔相〕，由是墮入自相有見[48]。

境界異於此者，有無窮過失，以此真實之自性即成不可得故。世尊，由遍計生者，不能為此真實之自性，何以故？蓋於說諸法由遍計而成為有時，更說〔其〕非因受遍計而然。

世尊，〔依理〕，遍計性相與自性性相實異，以其分別〔性相〕與自性性相之因不同故。世尊，當〔智者與凡愚〕二者各各計着時，唯凡愚不能見真實；又告我等何以

46 依梵文，此指聖者所現證之體性義，然於下來大段，梵本交替用 bhāva（體）及 vastu（義）二詞，用以表達「真實」，故此處即姑譯為「聖真實義」以便符合下文。
又，下文之「真實」，實即指法性，此見於《辨法法性論》。

47 此指聖者所證體性相。

48 此句舊譯可商榷。按，此即謂無論聖者與凡愚，所見者同是識境。

故，則云，諸法非如計着之所計而為實，此蓋為欲令一切有情離於計着故。

今者，世尊，是否為令一切有情離有無〔二〕見，故告彼須持真實之自性義，令彼轉而樂着於聖智境界之無所有見計執（abhiniveśānnāstitvadṛṣṭi）[49]？何故說自性為聖智之真實教法，以遮寂靜之真實[50]？

世尊言：大慧，我非遮寂靜之真實，亦非由執真實有之聖者教法而墮入實有見[51]。然而一切有情自無始來時已慣沈溺於自性中，為除彼畏，故先令彼由自性真實之聖智以認知，此即令〔凡愚〕終有所執，然後始告彼以寂靜之真實。大慧，此自性教法非我所說，然而，大慧，若人已由彼自寂靜真實而得現證，且實能住於其中，即當見惑亂為無相，由是即知無有而唯心，彼即能永離由有由無以見外世間之〔二〕見。彼由三解脫得如實印所善印；彼由內自證智得於一切法自性中起現觀；彼且得離落於常邊與斷邊之實見。

復次，大慧，菩薩摩訶薩不應建立一切法為不生之宗。何以故？此宗所說，謂一切法皆以自性有為因而生起諸相，菩薩摩訶薩若決定一切法為不生，此決定已自壞其宗。一切為不生之宗義，與持此〔宗〕者相違，以其依相

---

49 舊譯此為「墮於有見」，若依梵本直譯，當作「無所有見計執」。執「無所有見」為實有，即墮於有見；然而「有見」者，實指無所有見，故二者不相違。
又，此「無所有」（nāstiva）亦可譯為無性。

50 此處「真實教法」之「真實」，指體真實；「寂靜之真實」，指義真實。唐譯「何以故？不說寂靜空無之法，而說聖智自證事故。」

51 此即否定「他空見」。

待而生故。

即使此不生宗說為入於自存之範限，仍不能成立不生見，說一切法不生之宗義亦壞，以其依於三分論五分論〔推理〕故。於此宗若說為有無皆不生，大慧，如是成立，則必須入於自存之範限，然而無論有無，自存相皆不可得。

大慧，故由此宗決定一切法不生，則恰堪自壞其宗以三分論五分論諸支多過失故，以〔三分論五分論〕諸支分以種種造作（kṛtakatvāt）相互為因故，由是此宗不成建立。

若說一切法不生，故一切法空，且無自性，菩薩摩訶薩亦不應如是說。然而，大慧，菩薩摩訶薩實應指出諸法於其自性中如幻如夢，以其可見（dṛiśya）〔為有〕亦不可見（adṛiśya）故，一切法依智或凡愚而如是見。故除非於凡愚心生怖畏時，實應說一切法如夢幻。大慧，彼凡愚及淺智者醉心於有無見，當起抖顫。大慧，應令彼莫因怖畏而離背大乘。

故說頌言——

48　無自性亦非識造　　無實事亦無藏識[52]
　　凡愚樂着諸分別　　惡理量者如死屍[53]

---

[52] 本經說「無有而唯心」，不同說「唯識無境」，本頌即明確表示二者有別。於經中，雖用「心」一名以說藏識，但所說者實為「如來藏藏識」，亦即如來藏（智覺）藉藏識（識覺）而成顯現，此參下53及54頌，更易明白。

[53] 指持邏輯以作分別者，彼等即是凡愚。

49 諸外道所建立者　謂一切法皆不生
然無物非不斷生　以皆與緣作聯繫

50 謂一切法皆不生　般若無有此分別
若依因而成論斷　此中實無正理量

51 此則猶如翳目者　顛倒而見毛髮網
其所分別於有境　皆是凡愚妄分別

52 三界無非是假名　事自性中無真實
依假名之事自性　諸理量者起分別

53 所相實事及假名　無非皆為心撓亂
若能於此得超越　佛子行無分別道

54 譬如於彼陽燄中　無水而識覺為水
是故凡愚見諸法　與聖者見兩不同

55 聖者內觀之境界　常行於彼離識境
清淨生於三解脫　故遠離於生與滅

56 於一切法拭盡處　無相境亦不成有[54]
於有非有平等中　聖者即能生智果

57 如何有境不成有　如何平等能生起
昧則內中外撓亂　息撓亂心見平等

[54] 此處略，原作「觀修者之無相境亦不成有」，nirābhāso hi bhāvānām yoginām abhāvo na-asti。

大慧更問言：如世尊說，智〔般若〕離於攀緣，凡所攀緣，唯住於施設量，假名不能取為真實，故所取亦自寂息，以無所取，分別所說智即不起。

今者，世尊，無所得，其為不了知諸法自相共相為一為異〔多〕而致者耶？抑此無所得，為自相共相相俱，其自性相互牽制而致者耶？抑此無所得，為石壁（kuḍya）、帷帳（kaṭa）、山巖（vapra）、垣牆（prākāra）、地、水、火、風所障而致者耶？抑以其極遠極近？抑以其為幼稚為老年為盲人，以致諸根不能認知外境？世尊，若智之無所得由不了知自相共相與一異而然，世尊，是則不得名為智，應名之為非智（ajñāna），以其有現前所知境而不知故。復次，若智之無所得由自〔相〕共相相俱及自性牽制而致，是亦為非智。世尊，此非是智。

世尊，於所知處（識境jñeye），始能起智，於無〔所知〕處，則無有起，智唯與知相應。

復次，若智之無所得由石壁帷帳山巖垣牆地水火風障、由遠近、由老少盲之官根不足而致者，實為非智，以識境現前而識根不具足故。

世尊言：大慧，此是智，此非凡愚。大慧，此非凡愚，以我依深義而說故。智無所得，凡用以說彼者，唯是假名。

智無所得者，以認知外器世間唯由心見而其實無有，是故決定外境之有無為無有。以無所得，能知所知二者不起，由是得現證三解脫，而智亦不得。彼識量者，以無始

來時戲論習氣熏習而計有無，對此即不能知，以其不知，即決定外境形色實為有為無，而彼卻依然說，分別不起，以唯心故[55]。以其堅執我與我所想[56]，故實不能了知唯心教法義，由是而作能知所知遍計。以其遍計能知所知，故始計諸法之有無，且因之而說無所得，此實住於斷邊。

故說頌言 ——

58 依識觀者之所說　　對所攀緣之外法
以智不能見彼故　　是則非智而為愚

59 若由諸障及遠近　　以致事物不現前
以智不能見彼故　　是則應說為錯智

60 若如老幼及盲人　　根官不足不見物
以智不能見彼故　　是則應說為錯智

復次，大慧，凡愚及淺智者，於無始來時戲論積習垢障與自分別中，於舞曲中作幻舞，即不能了知此自證真實（svasiddhānta-naya），及其言說（deśanā-naya）。於是計着自心所見之外器世間，計着於方便說，而不如實而知，如何決定離四邊之自證真實義。

55 此句唐譯為「如是而知，名為不知，不了諸法唯心所見」，與梵本義相反，餘二舊譯亦同。
前此，經中屢說外境唯心自見，故舊譯即沿此而誤。然而此處所說則為佛證智境（無所得），故此寂息一切分別之境界，即非唯心。下文說唯心之計執，而舊譯失之。

56 中觀家如月稱、阿底峽等，一直批評唯識宗的「自證分」，即以其有我與我所的性質。

大慧白言：世尊，實如尊說。世尊，唯願告我，真實建立與言說建立性相，我及餘菩薩於未來世，以善知於此，得由是離外道及着於二乘者之錯論。

世尊言：大慧，諦聽，且思維之，我當告汝。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊。彼於是獻耳於世尊。

世尊告言：大慧，三世如來應正等覺有兩種教法義（dharma-naya），是為言說教法（deśanā-naya）、自證建立教法（siddhānta-pratyavasthāna-naya）。

云何為言說教法之方便？大慧，隨順有情心及信解，為積集種種資糧而教導經典。云何為觀修者離心所見分別之自證教法？此為自證殊勝趣境，不墮一異、俱有、俱非；離心意意識；不落理量、不落言詮；此非墮入有無二邊之外道二乘由識觀可得嚐其法味。如是我說為自證。

此即自證義性相與言說義性相，汝及餘菩薩摩訶薩於此修學。

故說頌言——

61 我有兩種教法義　　一自現證一言說
　言說是為彼凡愚　　自證則為觀修者

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白世尊言：一時，世尊，如來應正等覺曾說，於彼順世外道（Lokāyatika）種種咒術（mantra）與辯術（pratibhāna），不應親近承事供養，其所

醉心者，唯世間財（āmiṣa）而非法益。世尊，何故作如是說，醉心於順世外道，彼既善巧於咒術及辯術，云何為世間樂，而非法益？

世尊言：順世外道精種種咒術與辯術，大慧，彼用種種因（hetu）、句（pada）、言說（vyañjana），令凡愚心完全惑亂，彼教人者全屬幼稚空談，人於此所得者，唯不如義，且不合常識。以此之故，大慧，人說順世外道善巧咒術與辯術。彼唯巧於辭令以誘凡愚，不能導凡愚入於正道。以彼實不知一切法為何義，故彼唯由二見而令凡愚心完全惑亂，且令人失壞。不能脫離此趣遷他趣，不知無有唯心自見，遂於有境中樂着自性見，彼順世外道不能離於分別，以此之故，大慧，精咒術與辯術之順世外道，不能解救生老病死苦、憂悲苦惱悶，唯用種種言說、辭句、〔勝〕因、譬喻、論斷以誘惑凡愚。

大慧，帝釋（Indra）廣解諸論，復自造聲明論。彼有一弟子，化為蟒形詣帝釋天宮，立一論宗挑戰帝釋云，或汝千輻輪壞，或我蟒身寸斷。及辯論，此順世外道弟子勝論敵帝釋[57]，由是千輻輪即被粉碎，此弟子即還至人間。

大慧，彼〔順世外道〕能如是造種種因種種喻，乃至成畜道心亦能通達於此，以種種言說辭句以屈諸天及阿修羅，令彼堅執來去（āyavyaya）見，是更何況於人耶。

以此之故，大慧，對順世外道實須回避，以其能作生苦因故，於彼莫作親近承事供養。大慧，順世外道雖有百

57 此即謂帝釋當時亦為順世外道。

千言說辭句，實唯說身與身所知界。然五百年後彼當分裂，各執邪理邪說，其所以分裂，以其不足以聚弟子故。是故，大慧，彼世論者分為眾多部居，依外道說而執持自作因（sva-kāraṇa），然不〔見〕其自法義。非外道能立自教法，世論由百千異法以作種種偽裝，非如實理，唯以愚痴故，彼亦不自知此是順世外道之法 。[58]

大慧言：若諸外道由種種言說辭句、譬喻論斷說其世論，實欠缺其自教法，唯堅執於自作因，然則，世尊用種種言說辭句，於來自諸國土之人天廣聚中說世法，我說，此亦非自證義，世尊將亦同諸外道說耶？

世尊言：我非說世法，無來與去，我所說者，大慧，無來無去。今者，大慧，來者謂生與積集，是為集生；去者則謂毀滅。說無來無去，即說無生。

大慧，我所說者無有少分外道分別。何以故？諸外法無有，故無所計着。於住入唯心時，不生起二〔取〕[59]；無以分別為基之色界故，即能認證無有而唯心自見。以此之故，唯心自見之分別即不起。以分別寂息故，即入三解脫、空性、無形色、無功用境界。是即說解救。

我憶昔時住於一處，大慧，有世論婆羅門遽然而來，遽問我言：喬達摩（Gautama 瞿曇），一切是所作耶？我答

58 此依唐譯。

59 舊譯說為得無境無二取，此即唯識境界。梵本說超越，即超越唯識，應從梵本。超越者，即以「性、相、用」三無分別以超越無相。見〈偈頌品〉256至258頌。

言：若一切是所作，此是第一世論。

喬達摩，一切非所作耶？

婆羅門，若一切非所作，此是第二世論。

如是，一切常、或一切無常；一切生、或一切無生，婆羅門，此是第六世論。

復次，大慧，此世論婆羅門對我言：喬達摩，一切一耶？一切異耶？一切性相俱耶？一切性相非俱耶？一切皆見由種種因生是故一切有因耶？

婆羅門，此是第十一世論。

復次，喬達摩，一切有記耶？一切無記耶？有自我耶？無自我耶？世間真實耶？世間非真實耶？有他世間耶？無他世間耶？他世間有或非有？有解脫耶？無解脫耶？一切剎那耶？一切非剎那耶？喬達摩，虛空、非擇滅（apratisaṃkhya-nirodha）與涅槃，是所作耶？非所作耶？有中有耶？無中有耶？

大慧，爾時我對彼言：婆羅門，若此皆是世論。此等世論出於汝而非出於我。婆羅門，我說，無始來時由戲論與虛妄而成分別習氣，即是三界因，以分別生起故。婆羅門，此因不認知無外器界而唯自心，非由能見外器世界為對境。

依於外道，有我、根、境[60]三和合，然此亦非心。婆羅門，我不說因，亦不說無因，唯由依於分別成能取所取之

60 此即外器世界。

施設世間而說緣起。此非汝及餘等樂着自我及其相續者所能理解。

大慧，涅槃、虛空及寂靜（nirvāṇa-ākāśa-nirodhānāṃ），可計為數，而彼等實不可得。是故問彼等為所作或非所作，此應置答。

大慧，此世論婆羅門復言：此以無明、愛、業而為三界因耶？抑為無因？

婆羅門，此二亦墮世論。

喬達摩，所見一切法為自相抑為共相？

婆羅門，此亦世論。凡有動念着於外境而作分別者，皆是世論。

復次，大慧，此世論婆羅門對我言：喬達摩，亦有非是世論者否？一切哲人所說法，用種種言說辭句；用種種因、喻與推斷，喬達摩，共許皆由我出。

婆羅門，亦有不由汝出者，彼雖未離共許，亦未離依種種言說辭句，且亦未離理量。

然則，有非世間而為世間所共許之哲人耶？

婆羅門，此有非世論者，然不為汝智，以及樂着於虛妄分別與顛倒理量而不見外境非真實之餘外道眾所能知。此即謂分別寂息。當於認知無有而唯心自見時，有非有之分別即寂息，以無所取境故，分別即住於自處。此非世論，此出於我，非出於汝。所謂住於自處即謂其不起，以分別不生故，說為不起。婆羅門，此非世論。

簡言之，婆羅門，若有識之來去，則現生滅求戀，若受若見若觸若住，取種種相，和合相續，於愛於因而生計着，皆汝世論，非是我法[61]。

大慧，世論婆羅門即如是來而問我，及其去也，默然無語。

爾時[62]，黑月（Kṛṣṇapakṣika）龍王現婆羅門身來世尊處，說言：喬達摩，此無他世間耶？

今者，少年，汝從何處來？

喬達摩，我從白島來。

婆羅門，此即是他世間。

少年受駁，默然隱形，不更問我與彼敵對之任何教法。彼作是念言：釋迦子立足於我宗外，真可憐人。彼宗持無相無因，說於認知外器界唯由自分別生，即寂息分別。

大慧，汝亦如是問我，云何親近善巧種種咒術與辯術之順世外道，僅為世間樂而非法益。

大慧言：世尊，何謂世間樂與法益耶？

世尊言：善問、善問，大慧，汝乃能為現在及未來〔有情〕深思此二者義。大慧，諦聽且思維之，我當為汝說。

61 此段略依唐譯。梵本但羅列求戀等名相。
62 舊譯無黑月龍王來問事。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然、世尊。即以耳獻於世尊。

世尊告彼言：云何世間樂，大慧？彼可觸、可攝受、可棄、可取、可味，由是令人着於外器世間，入虛妄二見，且於蘊聚中重現〔此二見〕。由增上貪力，於是生起諸患，如生、老、病、死、憂、悲、苦、惱等。此即我及諸佛所說之世間樂。大慧，此所得者為世間樂而非真義，此即承事順世外道者之所得。

大慧，云何為得法益？於了知自心義及二無我，復次，見人無我法無我性相、離分別以作決定；於菩薩道上諸地依次第一一究竟了知；於心意意識已然轉依；得諸佛智慧灌頂；具足十無盡願；由一生無功用行功德於一切法得自在，是即名為法，以其離引導凡愚之諸外道見，離非正理量、離諸分別與二見故。

大慧，外道見常能引導凡愚而非智者，入於二見，即常邊斷邊。常者，由無因論而起，斷者，信因緣虛無而因壞滅。

我所說者名為法，以不見生住滅故[63]。

大慧，此即總說世間樂與法。汝及菩薩摩訶薩，應當修學。

故說頌言——

62　由攝受調伏有情　　由戒律而得隨順
　　由般若離外道見　　由解脫以作增長

63 此依舊譯。梵本作「以依生住滅緣故」。

63　一切外道之所說　　無義利而唯世論
　　彼所樂着因果見　　非由自證而成立

64　唯我所教弟子者　　自現證而離因果[64]
　　由是而得離世論[65]

65　無有而唯心自見　　二取亦唯由於心
　　能取所取成有境　　此則離於常斷邊

66　凡於心起動亂者　　是即說為世間論
　　若時分別都不起　　世間即為心自見

67　來謂外境生為事　　去則不見於事生
　　若能了知來與去　　分別即然成寂息

68　諸法有常或無常　　以及所作無所作
　　此世間與彼世間　　此及類如皆世論

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白世尊言：世尊說涅槃，此名相何所展示？又云何為一切外道所分別之涅槃？

世尊言：大慧，諦聽且善思維之，我當告汝。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊。且獻耳於世尊。

---

[64] 唐譯「不着於能所」，劉宋譯「離於作所作」，此或因不敢言「離因果」（kārya-kāraṇa-varjitam）故如是譯。然而能作所作即是因果，能作為因，所作為果故。魏譯「離虛妄因見」，亦有改動，但尚留一「因」字。離因果者，即盡離四重緣起，非遮撥因果，見拙《心經內義與究竟義》及《四重緣起深般若》。

[65] 本頌只三句。

世尊對彼言：諸外道所分別之所謂涅槃，實無其事。

有外道見心心所法不復起用為涅槃，以滅蘊處界故；或於外境不貪着故；或認一切法無常故；或不追憶現前及未來故，此如燈盡、如種敗、如火滅，一切基（upādāna）壞，外道則說之為分別不起。大慧，涅槃不在唯斷滅中。

復有由此方至彼方而住，以說解脫，境界分別離，猶如風止息；亦有外道由壞能覺所覺二見而說解脫；亦有見解脫為常無常分別止息。

復有計諸相分別即負擔苦，而不知無有而唯心自見，由是怖畏於相，以求於無瑞相中得樂[66]，彼即於中着涅槃義。

復有計涅槃若此者：於一切法內外知自相共相而作思維，彼不壞滅，三世恒有。復有計涅槃為我、為有情、為壽力、為福蔭者、為無上梵，及為一切法不壞。

復次，大慧，有外道以愚癡故而計涅槃為最初色，說為士夫及根本自性[67]，人各見其異，於是在轉化功德中生一切法。

有計涅槃為功過盡；有計依〔識〕智而煩惱滅；有計大自在天為自在造世間者；有計世間輾轉相生，除此即更無有因。彼等以執於作因及愚癡故不得〔智〕覺，而於非覺中計涅槃。

---

66 舊譯皆不譯為「瑞相」（nimitta），可商榷，此實指涅槃相而言，故稱為「瑞相」。若涅槃相亦畏，云何得樂？

67 此指數論派（Sāṃkhya），建立士夫（puruṣa）及根本自性（prakṛiti）。由於二者相輔相成，然後人於心中生起世界幻相，故一切法唯根本自性之幻變。

復次，大慧，有外道計涅槃為達至諦道；有樂着涅槃想，想為功德與作功德者之和合，為一為異，為俱為俱非；有遍計涅槃為諸法自性處，由其自性而生諸法，此如孔雀彩羽、雜色寶石、或如荊棘針，〔而謂〕得見諸法自性。

大慧，有於二十五諦中計涅槃[68]；有計於六德教法（ṣaḍguṇa-upadeśa）之護衛中得涅槃[69]；有計時為造作者，世間依時而生起，於此認知即是涅槃；復次，大慧，有計有物為涅槃、有計無物為涅槃；有計遍知有物無物為涅槃；有計有物與涅槃不可分別為異。

復次，大慧，有異彼者，以一切智，作獅子吼，於智中解說涅槃。涅槃即〔住於〕證知無有而唯心自見處，於中不取外境為有或非有；遠離四句，住於如實（yathābhūta）而內觀；以唯心自見而不墮入二邊之分別；不入諸量，不持之以為真實見，以彼於中更不着〔已得自證[70]〕真實法義，以其能成迷亂因，故須不着意；由得內自證殊勝法，現證二無我，摧毀二煩惱，淨除二種障；已次第歷菩薩諸地，入於佛地，證以如幻三摩地為首之諸三摩地，超離心意意識。所謂涅槃者，於此可見。

諸外道涅槃見，各由理量推衍，而非如理，故亦不為智者所許。大慧，彼相續墮入二見而計涅槃。諸外道由分

68 此指數論師（Sāṃkhya）所建立之二十五諦。
69 此指勝論師（Vaiśesika），建立實、德、業、同、異、和合等六德。
70 此依劉宋譯詮義。

別而計涅槃，大慧，於〔涅槃〕中實不生不滅。諸外道依於自宗而得其知識與識智，遂成違背，以非如其所計故。由於意〔着於〕來去而生動搖，而涅槃終不可得。

大慧，汝及菩薩摩訶薩應當修學上來所說，應捨一切外道對涅槃諸〔分別〕見。

故說頌言——

69　外道各各計涅槃　　悉皆無非是遍計
　　此實非為解脫道[71]

70　遠離一切善方便　　而求解彼細與縛
　　外道計彼得解脫　　然而無覓解脫處

71　一派分成眾部居　　此即外道之宗義
　　由是於中無解脫　　以彼愚癡妄分別

72　沈吟謬誤因果義　　故諸外道成欺詐
　　由是彼等無解脫　　以持有無二見故

73　凡愚樂聞顛倒理　　於實則不生大智
　　所聞即是三界本　　唯實可以滅諸苦

74　譬如鏡中見影像　　心所自見非為實
　　凡愚由彼習氣鏡　　於心見之而為二

75　不達無有唯心見　　二取分別即生起
　　了知無有唯心見　　分別即然成寂息

[71] 本頌只三句。

76 心者無非為種種　離於能相與所相
雖然可得見形色　非似凡愚見分別

77 三界無非是分別　於三界中無外境
由分別而見種種　此即凡愚所能知

78 於不共之經典中　於分別作不共說
不同名相義不同　離言則義不可得

爾時，大慧菩薩摩訶薩白世尊言：世尊，如來應正等覺、大導師，願為我說佛自性（svabuddha-buddhatā），令我及餘菩薩摩訶薩，善知云何為如來德性（Tathāgata-svabhāvakuśalā），得成就自覺覺他。

世尊言：大慧，恣汝所問，我當隨汝問而說。

大慧答言：世尊，應思量如來應正等覺為作為不作、為因為果、為能相為所相、為能詮為所詮、為能覺為所覺？世尊於此等詮義，為異為不異？

世尊言：若如來應正等覺落於言詮，則可說為：非作非不作、非因亦非果。所以者何？以此犯二邊過故。大慧，若如來由所作而成，則彼是無常；若彼是無常，則一切所作皆是如來。此非為我及諸如來之所欲願。若如來非所作則不得其體性[72]，是則一切所得資糧皆無有益，如同兔角石女兒，以非由於作故。

[72] 梵 alabhha-ātmakatvāt。

此亦非因非果，大慧，為非有非無。此說非有非無為離四句[73]。四句者，大慧，是為言說。若離四句，則言說如石女兒。大慧，石女兒僅屬名言而離於四句[74]。以離故，智者即知其不可以為量。此即智者所了知之一切說如來名言義。

我說一切法無我，大慧，此即謂彼無我性，是故諸法無我。我謂一切法各具其自而非他者，如牛與馬，大慧，譬如成立牛者非是馬性（ātman），成立馬者非是牛性，此即非有非非有之例證。彼非各無其自性相（svalakṣaṇa），彼如自性相而如是成。同理，大慧，諸法非各無其自性相，彼如其自而成彼。凡愚與淺智者以分別故，即不了知無我相，彼實不知離於分別。了知一切法空、無生、無自性，悉亦如是。

同理，如來與蘊聚非異非不異。若〔如來〕不異於蘊，則彼亦如蘊之為所作法而無常；若異〔於蘊〕，則相離而成二事。此正如牛角[75]，看則相似而非異，然而一長一短，此則為異。一切法悉亦如是。

大慧，牛右角異於左角，左角亦異於右角，一長一短，此亦可以用之以說種種色。是故如來與蘊聚彼此非異非不異。

同理，如來與解脫，亦非異非不異，雖彼可由名言說

73 此即「有、無、亦有亦無、非有非無」。故知本經為離四邊以說空，而非唯空。

74 離四句而為言說，則是非識境；離四句而不落言說，始為智境。

75 唐及劉宋譯，誤以牛角說如來與蘊聚異。牛角喻實喻二者非異非不異。

為解脱。若如來異於解脱，則彼亦具色性相，若此則彼亦無常；若不異，觀修者之所得性相即成無差別，大慧，於觀修者所得實見差別[76]，是故非異非不異。

同理，智與識覺亦非異非不異。大慧，是非常非無常、非因非果、非作非不作、非智非識覺、非能相非所相、非蘊非非蘊、非言詮非非言詮、非一非異、非俱非不俱。此等皆離於一切量，以離一切量，故唯有言説[77]；以唯有言説，故無有生；以無有生，故無有滅；以無有滅，則如虛空。大慧，虛空非因非果，非因非果則是離於緣（nirālambya），離於緣則超越一切戲論，是即為如來。大慧，此即正等覺之體性，此即離一切根識與量之佛自性。

故説頌言——

79　以離根識與量故　　是則非因亦非果
　　以無能知與所知　　是無能相與所相

80　如蘊如緣如覺等　　無人見亦無處見
　　既無人見無處見　　我則尚有何所説

81　若無能作與所作　　是則非因亦非果
　　亦為非蘊非非蘊　　亦非俱是與俱非

---

76 此非謂諸如來之解脱果有所不同，自內證智境各各不同，此實由相礙緣起而説，此世界如來説空、二無我等以作觀修，他世界如來則不必説空、二無我，由是觀修即有差別，解脱相便有差別。此如《維摩》中香積佛國，菩薩由觀修於香而解脱，故其解脱相必不同於我等世界，以其必不證色空故。舊日多以三乘解脱有差別作説，恐非是，以本經不許二乘為解脱故。

77 唐譯及魏譯皆同梵本，唯劉宋譯則相反，譯為「無有言説」，恐非是。上來説「非常非無常」等，即唯言説，智境藉識境而成顯現，亦唯名言。

82	一切法非有一體	分別為有而得見
	然而亦非無有境	此即一切法體性
83	相對於無而成有	相對於有而成無
	若時不能取於無	不應分別而成有
84	彼但取着於言說	不知我與無我義
	是為沈溺二見中	自壞抑且壞凡愚
85	於彼得見我教法	能出離於諸分別
	爾時彼即持正觀	更不詆毀世導師

爾時，大慧菩薩摩訶薩重白世尊言：唯願告我，世尊；告我、善逝。如世尊於經中所說，攝義為不生不滅(anirodha-anutpāda)，且言，說為不生不滅，即是如來異名。今者，世尊，不生不滅即義為無體耶？且如世尊言，此即如來異名耶？世尊所教，一切法說為不生不滅以彼不見有無二邊故。世尊，若一切法無生，則無人可取任何法，以從無一法生起故。若此即為餘法之異名，世尊，則此餘法又當如何？

世尊言：諦聽，大慧，且善思維之，我當為汝說。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊。即以耳獻於世尊。

世尊告彼言：大慧，如來非是無體，亦非如一切法之可計為不生不滅；非由緣起即可察見，亦非無義，我依此而說彼為無生。

大慧，於說如來法身意生身（manomaya-dharmakāya）時，此〔無生〕即是如來異名。此非諸外道與二乘，及住七地菩薩所能理解。大慧，無生即是如來異名。

譬如，大慧，因陀羅（Indra）即帝釋（Śakra），又即富蘭多羅（Purandara）；手名為hasta、kara、paṇi；身為tanu、deha、śarīra；地名為pṛithivī、bhūmi、vasuṃdhara；天名為kha、ākāśa、gagana，諸如此類皆有多名，同義而有分別，然依此異名卻不得計為異體，彼亦非無體[78]。

大慧，說我者亦如是，以我於娑婆世界中聞凡愚說，有三阿僧祇百千名字，彼以此等名字說我，而不知此皆如來異名。

大慧，有說我為如來，有說為自在者（Svayambhū）、為導師（Nāyaka）、為出離師（Vināyaka）[79]、為普導師（Parināyaka）、為佛（Buddha）、為仙人（Riṣi）、為牛王（Vṛṣabha）、為梵天（Brahmaṇa）、為毘紐天（Viṣuṇu）、為自在天（Īśvara）、為勝因（Pradhānā）[80]、為迦毘羅仙（Kapila）[81]、為真實邊（Bhūtānta）、為兆相（Ariṣṭa）、為第二十二（Nemin）[82]、為月、為日、為羅摩（Rāma）[83]、為

78 此句依唐譯。梵本同劉宋譯，作「彼亦非無自性」。

79 梵文vi，有出離義，故姑如是譯。唐譯為「勝導者」、劉宋譯為「廣導者」。

80 指世界最初因。

81 為數論派初祖，意譯黃頭仙。

82 此指耆那教祖師。耆那教創教者為尼乾陀若提子（Nirgrantha-jñātaputra），傳於其前尚有二十三位祖師，故被為第二十四祖。其第二十二位祖師，即謂是釋迦。

83 印度大史詩《羅摩傳》（*Rāmāyaṇa*）主角。

廣博仙人（Vyāsa）[84]、為鸚鵡（Śuka）、為因陀羅（Indra）、為阿修羅王（Balin）、為水天（Varuṇa）。有等如是以知我。

復有認我為無生無滅者、為空性、為如如、為諦、為實性、為實際、為法界、為涅槃、為常、為平等、為無二、為無染、為無相、為因緣、為佛因法、為解脫、為道諦、為一切智、為勝利、為意成身。

大慧，如是等具足三阿僧祇百千名號，不多不少。於此世間及餘世間，人知我如知水中月，非在其內，亦非在其外，唯此則不為墮入相續二見之凡愚所知。彼等雖亦讚譽尊重供養我，然實不善解言說句義。不辨於義，昧於真實，唯樂着於讀誦教說言說，於是遂計不生不滅為無體，而不知此但為如來之異名，如因陀羅、帝釋、富蘭多羅。於廣說真實義之經典，不能自信而唯於一切法依言取義。

是故，大慧，彼自欺者如言而說其義，其義無非言說。何以故？以義無自體而不能離言說故。無智者謂言說即義，實由於彼昧於言說之自性。大慧，彼不知言說有生死而義無生死[85]。大慧，言說依於字，而義則不依。以義離有與非有，是故不生，且無基體。

大慧，且諸如來未嘗依文字說法，文字者，有無皆不

---

84 印度六師中，吠檀多派（Vedānta）初祖。

85 由此可知，經中實以義為智境、言說為識境，故前者不落生滅，後者則落。復次，「**義無自體而不能離言說**」，即經中主旨，智境唯藉識境始能成顯現。

可得，故異於離文字之思維。復次，大慧，若人依於文字以說〔真實〕法（dharma），則此人是空談者，以〔真實〕法超越文字故。以此之故，我與諸佛及菩薩於經典中言，如來未說一字、未答一字。何以故？以〔真實〕法不依於文字故。此非彼等不隨於義而說，說時則依於分別。

大慧，若不受於〔真實〕法[86]，經典所說一切真實皆斷，若斷，則將無佛無二乘無菩薩眾，若都無者，則何所教復教於誰？以此之故，大慧，菩薩摩訶薩不應取着於經典中言說。大慧，由於有情心理，我及諸如來應正等覺，於經中不直說而說教，以隨順部份有情之種種信念，以除彼等心意意識〔障〕，而非依聖智所得及內自證建立，此即認知一切法以無相為性相，故世間無有而唯心自見，此即說二取分別〔為障〕。

是故，大慧，菩薩摩訶薩應遵從於義而非文字。大慧，若善男子、若善女人，唯遵文字，則成自壞，是不能了知第一義，亦令他人不能悟入。持續樂着於惡見，其人之自決定，即受彼不知諸法地性相之外道見混淆，彼無適當知解以解言說。若善知諸地性相，具言說解，善知一切法義理，則能自身享無相樂，亦能令他安住大乘（mahāyāne pratiṣṭhāpayanti）。

大慧，若得完全攝受，彼即得諸佛菩薩聲聞緣覺攝受；得諸佛菩薩緣覺聲聞攝受，則彼能攝受一切有情；攝

86 舊譯改為「*若不說者，教法則斷*」。恐誤。此言：佛依言說而說真實，故若落於言說，則不受真實，由是即斷經中所說之真實。如是始能與下文相應。

受一切有情，則能攝受一切正法；正法若初攝受，則不壞佛種（Buddha-vaṃśa）；若佛種不壞，則得住於殊勝處而證般若；大慧，於住殊勝處時，菩薩摩訶薩將見大乘中之所建立及其出生[87]，以十力增上，隨宜應化，與如性相應而說法，且善知有情根器。諸法之如性者，為無變異真實性，無來亦無去，息滅諸戲論，是名為真性（tattvam）。

是故，大慧，善男子善女人，應善於無取言說而善於得義，以真實不在於文字故。譬如有人以指指物而示於人，人或誤認其指尖即為所指，故〔善男子善女人〕不應如此人但視指尖。大慧，同於此喻，凡愚與淺智者同於孩提，即至壽盡亦不能捨言說指，於此取義，不能得第一義。以堅執言說故，於彼此無非指尖。

大慧，今更說例以明。嬰兒須食熟飯，有人予之以生米，是為無知，以不知如何適當處理食物故。於不生不滅亦然如是，大慧，未經調熟，人即不見莊嚴現前[88]。是故，大慧，汝須於此觀修中極為作意[89]，勿如人唯視指尖。以此之故，大慧，汝須致力於觀修以得其義。大慧，此義空寂（vivikta），是涅槃因；言說則與分別相纏，故轉輪迴。

大慧，義由多聞而得，多聞者，謂精於依義而非依語。精於依義者，謂完全離所有外道而得〔決定〕見，此即令自身以及他人皆不墮入〔外道見〕。大慧，如是者即

87 依舊譯，此指化生，如唐譯云：「菩薩生勝妙處，欲令眾生安住大乘。」與梵本稍異，然其義可從。

88 śobha 莊嚴，一切法皆為法界之莊嚴，故此即指一切法之不生不滅相。

89 abhisaṃskāra，此字複義，此處意為作意令莊嚴現前。

謂於義多聞。是故求真實義者對〔彼〕須加尊重，於依言取義者則當遠離。

爾時大慧乘佛威神力，白言：世尊，佛說不生不滅未有獨特處。何以故？以一切外道亦說〔能作〕因（kāraṇa）是不生不滅，世尊亦如是，說虛空、非擇滅及涅槃不生不滅。世尊，外道說世間由因與緣生起，而世尊則說世間由無明、愛、業、及分別生起。俱歸於緣，唯名相有異而已。

外境之生起，亦皆說為外緣，故佛說與外道說無有差別。外道說九句為不生不滅，諸如極微（aṇu）、勝因（pradhāna）、自在（īśvara）、生主（prajāpati）等，而佛則說一切法不生不滅，有無皆不可得故。今者，大種不壞，自性相不生不滅，隨順諸趣而不捨其體性，佛說大種雖有種種變異，世尊，一切外道之所計實同於佛說，是故世尊所說未有獨特處。若世尊所教有異於外道而優勝者，唯願告我；若世尊所教無差別，則可說佛有同於外道處，以皆由因緣而說不生不滅故。

世尊常言，於一世界中不同時有多如來，然而，若由有無之所作以持領受，而佛所說者更無獨特，是則有多如來。

世尊言：大慧，我之不生不滅不同說不生不滅之外道，不同其說生與無常。何以故？外道說不生（anutpanna）、不變（avikara）性相為一切法實自性，而我則不落有無二見。

大慧，我以超越有無二見，超越生滅，說為非有非非

有。云何非非有？以見種種外境如幻如夢，我說此為非非有；云何非有？以領受一切色自性之性相實為無有故，彼可見不可見、可取不可取。以此之故，諸法非有非非有。

於知世間無有而唯心自見時，分別即不起，即能安住於無作（niṣkriya）界[90]。凡愚作且分別，是非於智者。大慧，不實分別，迷亂真實，此如乾闥婆城，小兒見幻起人物，往來商賈（sārtha），即計實有人出入，由是於分別中起迷亂。同理，大慧，凡愚於生與不生起迷亂。

幻人生起，非能作所作，以幻人非生亦非滅故，此無可問其為有或非有。

與此相同，一切法無所謂生滅，唯凡愚樂着顛倒見計外境生滅耳，此非智者所為。說為顛倒見者，以〔計為〕有之自性實非如其所計。此中實無所有，若異於此而作分別，則樂着於一切法實自性見，而不見其自寂靜。若不見其自寂靜，則不得不顯現為分別。以此之故，大慧，於無相中見相，勝於色相中見相。色相可為他法生因，是故非勝；無相者，大慧，即謂分別不生起；無生即涅槃（anutpādo nirvāṇa）。

我說涅槃[91]，大慧，涅槃者，即謂住如實義而見〔其真實〕。於心心所法轉依時，即由如來聖智得內自證。我說此為涅槃。

---

90 故知「唯心自見」不同「一切唯心造」。前者離作不作，後者則落於作意。由此即可見「唯識無境」、「一切唯心造」與「無有而唯心（自見）」，實為三淨治次第。

91 唐譯作「不生不滅則是涅槃」、劉宋譯作「不起不滅我說涅槃」、魏譯作「無生無相者是我所說名為涅槃」，與梵本不同。

故説頌言——

86　為除執着於生見　　從而成立為無生
　　是故我說非因義　　此為凡愚所不解

87　說一切法為無生　　非謂外境無所有
　　譬如夢幻尋香城　　有外境而非有因

88　告我云何一切法　　空無自性及無生
　　以由覺智見諸法　　無所得且非和合
　　說空無生無自性

89　一一而見見和合　　世間現而非實有
　　非如外道見實有　　無和合則無所有

90　如夢如幻如髮網　　如陽燄如尋香城
　　皆以無因而生起　　如是而成世種種

91　無因論受壓伏時[92]　　即可說之為無生
　　我之法流不毀壞　　說無生令外道畏

92　如何由誰於何處　　何故無因成顯現
　　若能見於有為法　　非因亦不超越因
　　則除外道生滅見

93　以由於無故無生　　抑或有待於因緣
　　或僅名言而非實　　唯願世尊能告我

---

92 唐譯及劉宋譯，皆改「無因論」為「有因論」，唯魏譯同梵本，作「無因論」。此「無因論」為外道（順世外道）所說，非同佛說「無因」。佛說無因，以盡離緣起故，不落於緣起而說無因。一為智境，一則為識境中建立。

94 「無」非無生非待緣　亦非僅是一名言
非名言而無對境

95 於此處說有行境　非外道亦非二乘
亦非第七菩薩地　此即無生之性相

96 離於因緣之概念　亦離以作者為因[93]
建立唯心自見境　此即我所說無生

97 遠離諸法有因生　離能分別所分別
不落有無取捨中　此即我所說無生

98 心於外境中自在　二種自性得遠離
而能轉其所依止　此即我所說無生

99 外法非有非非有　亦不執持於內心
捨離一切外道見[94]　此即無生之性相

100 空性及無自性等　此等言說須了知
非以有空而說空　由覺無生故說空

101 諸法聚合由因緣　即有生起與沈沒
於此聚合消融時　即既無生亦無滅

102 離於聚合之諸支　不必論其為一異
存在即然成寂息　外道分別為一異

93 kāraṇasya nirodhanam，此即指以作者（如自在天）為一切法生因。今採意譯。
94 於梵本，此句上來尚有一句「諸法如夢如髮網如幻如尋香城如陽燄」。唐譯及劉宋譯皆無此句。

103 非有非無無有生　無處得成有與無
唯於成為聚合處　有法生起有法滅

104 說有因緣之鈎鎖　無非隨順世俗說
相依相對鈎鎖斷[95]　所謂生即成無義

105 實無生起故無生　遠離外道諸過失
我依鈎鎖說世俗　此非凡愚能理解

106 若然離於此鈎鎖　能有一法得生起
是無生論之強辯　彼實壞於鈎鎖義

107 鈎鎖若然如燈火　實法由是得顯現
是即於彼鈎鎖外　尚有餘法能得見

108 無有生故離自性　故其體性若虛空
諸法若離於鈎鎖　是為凡愚之分別

109 復有智者證無生　其現證者為法性
是知生即是無生　無生法忍即此是

110 世間一切為鈎鎖　諸法無有唯鈎鎖
當能認知於此時　是則其心能得定[96]

111 無明與愛及業等　彼等名為內鈎鎖
勺瓶泥種與四大　是則名為外鈎鎖

---

[95] saṃkalā 依舊譯譯為「鈎鎖」，原義為相連結。故宗喀巴說「相連緣起」。又，相依相對 anyonyāpekṣā，即指「相依緣起」與「相對緣起」。此頌於四重緣起之說其三，唯未說「相礙緣起」。

[96] 此頌說超越緣起，而非落於緣起。

112 若別有法實存在　　而為生於鉤鎖者
是則破壞因緣義[97]　　其所建立非正理

113 若成為有仍非有　　依何因而可認知[98]
諸法輾轉而相生　　由於此理說因緣

114 堅濕暖動等概念　　無非凡愚之分別
此但為緣非有法　　以已遮撥自性故

115 依病而有種種藥　　雖然醫理則無異
由病不同成差別

116 與此相同為有情　　彼生煩惱諸病患
我用我法教於人　　隨其根器而適應

117 我之教法本無異　　煩惱根器則不同
是故此唯有一乘　　清涼八支道吉祥[99]

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白於世尊言：無常，世尊，無常為外道所分別，而世尊亦言，諸行無常是生滅法自性，然而世尊，此是正是誤？復次，世尊，有幾種無常？

97 原文仍作「鉤鎖」，今改譯。

98 舊譯異，如唐譯「生法若非有，彼為誰因緣？」意謂，若一法非有，則不能更成他法之因緣。此恐誤。頌義實為，若於世俗中已建立為緣生而成有，則不得同時說為非有。此於彌勒瑜伽行教法中，說為「不遣餘外」。見《三自性判定》等論，不贅。

99 「清涼」依唐譯。

世尊言：大慧，外道分別為八種無常[100]，而非為我〔所分別〕。云何為八？

一者、有謂原有作者而止息，是為無常。此即謂其初本有事物生起（prārambha），尋且不復有，是即無常。

二者、有謂無常為形相（saṃsthāna）滅。

三者、有謂色（rūpa）即無常。

四者、有謂無常在於色轉變（vikāra-antara）中。此說於一相續中，一切法無間而有，然而卻自然轉壞（svarasa-bhaṅga-bhedam），此如由乳變為酸酪。如是不可見之解體，一切法皆然，是即名為無常。

五者、有計一物體性為無常。

六者、有計有非有為無常。〔以一切法本不生故，名為無常；以無常法彼中和合，是故無常。〕[101]

七者、〔復有餘外道等，本無後有，名為無常，謂依諸大所生相滅，不見其生，離相續體，名為無常。〕[102]

八者、有謂無所生起即是無常，以無常遍住一切法中。

今者，大慧，無常在於有非有中，此即謂由微塵[103]所

100 唐譯及劉宋譯皆作「七種無常」，梵本作「八種無常」而實只說七種；魏譯為「八種無常」而八種俱備，可知今梵本有脫漏，而魏譯所據梵本，不同唐譯及劉宋譯所依梵本，應較為完備。

101 括號中句引魏譯引補入。

102 亦引魏譯補入。此句意謂：有法由四大種生，而成不存在狀態，故無物可見其生，以其離於四大相續體故。

103 梵文為 bhūta bhautika，意謂「已存之大種造色」，今依唐譯，意譯為微塵。

造一切法，自性相為壞滅，於其無所得故為無有，微塵自性則無所生起。由於無常，是故無生，此即謂非常非無常。於一切法中，不轉起有與無，即使分析至最後極微，亦不可見其為有。無所見即無生之異名，是非為生。大慧，此即無常之自性相，亦即無生。此非樂着於以生為基而說無常[104]之外道所能知。

復次，大慧，有以物存在〔為基之〕無常[105]義，即謂於心中作分別，此是非常、此非無常。其義云何？謂有一法名為無常，於自身不成毀壞，然卻能令一切法消滅，此即無常之所作（anityatāyāḥkāryam）；若非有此無常，則一切法終不滅。此如杖與瓦，或如以鐵鎚擊他物粉碎而自身不壞。

大慧，我等現見眼前諸法，無此能所差別可令人不得不說，此無常為因，一切法滅為果。以無此因果差別，〔故我等不得說〕無常〔為因〕而有果。於無此因果差別時，則一切法常，以無因可令其成異故。然而，大慧，一切法滅，彼實有因，唯非凡愚及淺智者所知。

果若以相異自性為因，則應不能生起；能生起，則一切法之無常性當為異性果。因果本無差別，然而彼卻觀察為因果有差別。

今若將無常說為有法，為能生果之因（kriyā-hetu），一切法都具此自性相，於一法中具足一切諸法。當依於能生果之因性相，即謂無常當以無常〔為因〕，以其為無常

104 唐意譯為「生無常」。
105 唐意譯為「物無常」。

〔果〕性故，一切法應是常，以其具常性故。

若無常周遍一切法，彼即應同諸法墮於三時；於過去，與過去諸色同滅；於未來，如同未來諸色未生；於現在，與現在諸色不異。

色法以大種之和合與差別為果，大種與大種所造色非異非不異，依外道，彼等自性不壞，以外道說大種不壞故。大慧，然而三界及其大種與造色成生住滅相。外道如何能見無常為一〔離於三界之〕各別有法，且不依大種及大種所造色，而大種自性相則不壞，是故不生不滅耶？

始造法即具無常而無常不相續，然而大種不互造大種，以其自性相各異故；各別大種又不能自造，以其不相異故；〔共造而成〕離異之大種亦不可能，以其自性不相成故，由是即可說，具無常性之始造法實不可得。

形態變異而為無常，即謂大種及大種所造色皆不壞，唯形態壞。云何為壞，大慧？若分析至極微而大種及造色皆不壞，唯外形壞，則當設定大種離於長短等顯現，故大種極微無所壞。此見不成存在者唯大種外形，即數論學派（Sāṃkhyavāda）之說。

形態無常，即謂色為無常，其無常者為外形而非大種。然若大種亦無常則無日常世事，此即順世外道見，彼說一切法可簡化為言說，以不見其自性相所生故。

轉變無常謂色法變異，而非大種，此如見種種金飾，金性不失，飾物則轉變成種種形相。

如是所說種種轉變無常見，為不同外道之分別。彼言

火不自燒其相，唯燒餘大種；若自性相滅（svalakṣaṇa-vigamāt），則大種與大種所造色悉皆可破壞。

大慧，我說非常非無常。何以故？不取着外法故、三界無有而唯心故。

種種外有不成立，大種之形相差別，實不生不滅，以無所謂大種與造色故。由於分別，轉起能取所取二性相；復基於此認知，由於分別，即成二見。若了知唯心，則外境有無之諍論止息。

分別者，即由分別現前所作而起，若無此分別，分別即不起。若人再不樂着於由其自心流出之有無分別，彼即見世間諸法、出世間諸法、最上出世間諸法，而不復因不知世間無有而唯心自見，說常與無常。

一切外道不知何謂分別，故墮入二見，彼不得成就，而將「無常」依世間〔識境〕言說〔而理解〕。大慧，一切法分別世間、出世間、最上出世間三種相，為依世間言說分別而建立，此非凡愚及淺智者之所知。

故說頌言——

118 妄想外道無常義　　分別始造旋止息
　　分別外形之轉變　　分別色物等無常

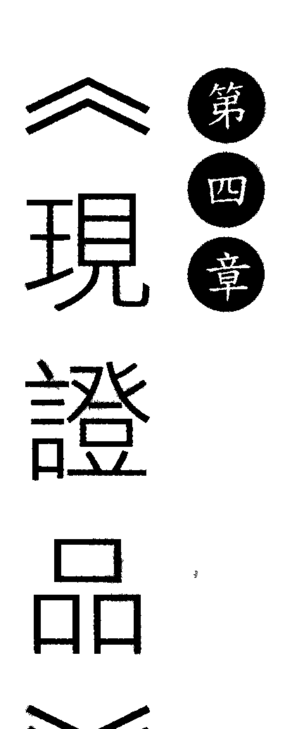
119 說一切法無有壞　　大種體性常住故
　　滲於種種外道見　　如是分別無常性

120 於彼一切外道眾　　所說不生不壞滅
　　基於大種體性常　　云何分別無常性

121 世間無有而唯心　一切二見由心起
由是而成能所取　我與我所皆無有

122 梵天等等所住界　我說一切是唯心
若然離於心之外　梵天等等不可得

《入楞伽大乘經》第三〈無常品〉竟。


第四章
《現證品》

四・現證品(Abhisamaya)

爾時,大慧菩薩摩訶薩重白世尊言:唯願告我,世尊,入滅盡次第,及一切菩薩與二乘所到之相續相。於我及餘菩薩摩訶薩,得通達入滅盡次第相續,當不致對由入滅盡而得之樂有所疑惑,且不墮入二乘及外道之錯亂心境。

世尊言:諦聽且思維之,我將告汝。

大慧菩薩摩訶薩言:唯然。且以耳獻世尊。

世尊告彼言:菩薩摩訶薩至於六地,及二乘入滅盡〔定而入滅盡〕。菩薩摩訶薩於七地,離一切法所具自性相,念念恆入〔滅盡〕定,即非諸二乘。二乘有作,故其入滅盡仍落能取所取性相(grāhya-grāhaka lakṣaṇa-patātā),由是不能如七地之念念恆入滅盡。彼不得一切法無差別性相(aviśeṣa-lakṣaṇa);不得種種性相寂息。彼於一切法相,仍於其自性相中分別為善不善。是故七地以前,未念念恆入滅盡正受。

大慧,八地菩薩摩訶薩、聲聞、緣覺始離心意意識分別相。故由初地至六地,見三界唯心意意識,由無我與我所之分別心生起,故不墮入種種外境而唯心自分別。凡愚由其自智(svajñāna)轉起二取,對此即不了知,以其由無始來時由妄想與分別而成習氣,今即依習氣而運作。

大慧,於八地,即二乘與菩薩之涅槃。然菩薩能離三

摩地樂，不入涅槃[1]。然於未能圓滿如來地時，將停止一切為有情之所作，故菩薩若不得〔如來〕加持，如來種姓即斷，由是諸佛世尊説不可思議諸佛廣大威德，〔菩薩〕即不入涅槃[2]。然而二乘則着三摩地樂，故樂着涅槃想。

大慧，菩薩於七地時善觀察心意意識自性，彼於我及我所中作善觀察、於能取及所取中作觀察、於人無我及法無我中作觀察、於流轉與還滅中作觀察、於〔自〕相共相中作觀察，彼善巧決定四無礙解（catuḥpratisaṃvid）[3]，得自在樂，相繼漸入諸地，知所得種種菩提分之差別。

地次第由我建立，以免菩薩摩訶薩不知自〔相〕共相義，而不知次第之相續，是將墮入外道錯謬見以見諸法。然而，大慧，此實不生不滅，一切法無有而唯心自所見，此即相續次第以及為三界所作種種事。然凡愚則不知此為我及諸菩薩之建立及作三界事。

復次，大慧，二乘於八地菩薩〔定境〕中，沈醉於由滅盡而起之樂，即不善知世間無有，唯心自見，即不能克服障礙，與由自相共相義所流出之習氣，於是着二無我而起見，彼有分別〔意〕與涅槃智覺，然此非是寂靜法之智覺（vivikta-dharma-mati-buddhi）。

大慧，菩薩於滅盡定大樂現前時，即便慈悲而憶念本

---

1 唐譯為「以諸佛力所加持故，於三昧門不入涅槃。」與梵本異（今梵本此句為：samādhibuddhair vidhāryante tasmāt samādhi-sukhāt yena na parinirvānti）。

2 此意謂因得佛加持，故菩薩雖未圓滿如來地，亦作有情事，否則即停所作。

3 法、義、詞、辯四無礙。

誓，即知〔十〕無盡願差別，由是不入涅槃。然彼實已入涅槃，以無有分別生起故。彼已無能取所取分別，證知世間無有而唯心自見，於一切法不起分別想。彼已離對心意意識、外境、自性相等概念之執着。以其已證得如來一切內自證地，故彼非捨佛法正因，凡有所行，皆由般若出。

如人夢中渡河，大慧，人於夢中處身於大河中際，努力作種種渡河方便，未及渡而已醒，醒時尋思實與不實，復思念言：此非實非不實。由無始來時熏習所積之分別習氣，成種種形色，得見、得聞、得思、得認，然此實為離有無見之分別[4]，唯以此之故，即使在睡夢中，我之意識熏習亦為我所見。

同理，大慧，八地上菩薩摩訶薩，歷初地以至七地，觀察一切法，以其如幻等，故於分別中實無有生起。當其現觀一切法自性時作觀察，即寂息一切法之能取所取，此能取所取實由對諸法愛着而生。復觀察心與心所如何行於分別，彼菩薩摩訶薩勤修[5]佛法，大慧，彼作加行（prayoga）以令未證得證。對菩薩而言，涅槃非是滅壞，而為離心意意識轉起之分別想縛，證無生法忍。

大慧，於第一義中無有次第與相續，一切虛妄分別寂息，是寂靜法（vivikta-dharma）。

故說頌言——

4 此非謂其「分別」已離有無見，實謂其「分別」本來即是對不能謂之為有，亦不能謂之為無之夢境作分別。

5 prayukta，可譯作相應、相投或勤修。

1	諸住地及佛道地	離識境而但唯心[6]
	諸佛曾說今正說	佛亦將於未來說
2	前七地則尚有心	八地則為離識境
	後二地尚有所住	無所住者是我地
3	自現證與極清淨	此即是為我之地
	此亦大自在天界	色究竟天光閃耀
4	光輝熾焰如火聚	具足明麗種種色
	是能悅意且清涼	吉祥化現此三界
5	有三界為今化現	有三界為先時化[7]
	於此我演說諸乘	實皆歸入我地上
6	然而十地即初地	初地即為第八地
	九地是為第七地	七地又為彼第八
7	且此二地為三地	四地即為第五地
	第三又為第六地	離識境有何次第

第四〈現證品〉竟。

---

6 nirābhāsa，參第二品註2。

7 「三界」，原梵文為tribhāva，直譯為「三有」，今沿舊譯意譯之為「三界」。



第五章

《如來常無常品》

五・如來常無常品（Tathāgatanityānitya）

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白世尊言：世尊，如來應正等覺為常抑無常？

世尊言：大慧，如來非常非無常，何以故？以皆有過失故。大慧，云何有過？若如來為常，有能作過（kāraṇa-prasaṅga）。依一切外道所言，能作為非作法（akṛtaka）而且為常。然而如來則非如非作法之為常。若為無常，則有所作過（kṛtaka-prasaṅga），同於蘊聚，有能相所相而非有，且蘊聚以滅壞〔為性〕，是故斷滅（uccheda）。然而，如來則非斷滅。大慧，一切所作皆是無常，如瓶、衣、草、木、瓦，悉具無常性。如是，一切智者修智之功德即成無益，以彼為所作故。凡所作皆應無差別，如是凡所作皆成如來。以此之故，如來非常非無常。

復次，大慧，如來非常，若常則如虛空，成就如來之功德即然無益。大慧，此即謂虛空非常非無常，以其離常無常故。亦不宜由一異、俱非俱、常非常等過失而說其性相。復次，大慧，此如兔（śaśa）、馬（haya）、驢（khara）、駝（uṣtra）、蛙（maṇduka）、蛇（sarpa）、蠅（makṣikā）、魚（mīna）等角，彼等具不生之常。以此不生之常性，故如來不可為常。

然而，大慧，由別義卻可說如來為常。何則？由現觀所證之智〔為常性故〕，如來即常。大慧，此智，為如來

應正等覺現觀所起，故實是常。無論如來出世不出世，法性常住（sthita-eva-eṣā-dharmatā），此〔法性〕可見於一切二乘外道所得覺中[1]而為法決定（dharma-niyāmatā）、法住（dharma-sthititā）。此法住[2]，非如虛空之空。是非凡愚及淺智者之所能知。

大慧，如來所證覺智由般若智來，如來應正等覺不從心意意識、蘊處界等無明習氣而來。三界從虛妄分別生，如來不從虛妄分別生。大慧，若取於二，有常與無常，以其非為一故，寂滅則無二，以一切法之性相為無二無生，以此之故，如來應正等覺為非常非無常。

大慧，有言說分別，即有常無常見隨之而起。凡愚所持之常無常見壞滅，由除分別識智而來，而非由除依寂靜內觀所起之智。

故說頌言——

1　遠離於常與無常　　於常無常作內觀
　若能如是見佛陀　　即離外道法影響

2　若着於常與無常　　一切積集皆無益[3]
　由壞分別識智故　　常與無常皆遣除

3　直至能作一決定　　於一切皆成迷亂
　了知無有唯心見　　是則更無諍論起

第五〈如來常無常品〉竟。

1 唐譯「所得法」，以不敢稱二乘外道所證者為「覺」故。
2 真如為一切法之本，故說為「住」，非謂其為一實體。
3 此指資糧之積集。


第六章
《剎那品》

六・剎那品（Kṣaṇika）

爾時，大慧菩薩摩訶薩重請世尊言：世尊，唯願為我說蘊聚界生滅。若無有我，則生滅者為何？凡愚依生滅想，即不知滅苦以求涅槃。

世尊言：諦聽且思維之，我當為汝說。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊。即以耳獻於世尊。

世尊告彼言：大慧，如來藏持善不善因，能遍興造一切趣生。譬如藝人離我與我所而扮演種種相。若於此不理解，則三和合起用而有果生。外道不知，遂堅持作者想。

由無始來時種種虛妄識量積集習氣所熏，〔如來藏〕即有藏識之名，彼與生起無明住地之七種識俱。此如大海，波濤恆時洶湧，然而其體則無間而持續。盡脫離無常之過失，不涉自我，體性究竟本來清淨（atyanta-prakṛti-pariśuddhi）。

〔污染〕意（manas 末那）及意識等餘七識，剎那剎那生滅。彼以虛妄分別為因、以緊密相連之境相形色差別為緣〔而生起〕。由於計着名與相，即不認知別別外境相無非唯心自見。彼不正知苦樂受；彼不成解脫因。由貪生名與相，復由名與相以生貪，相互為緣而輾轉。

若能取根官壞滅，餘法無間不復起用[1]，即無苦樂之認知，此認知即自分別識智（sva-mati-vikalpa）。

---

[1] 此處意譯，原作「無間不生起」（samanantara-anutpatter）。

由是，入滅受想定者，或證入四禪者，已善知解脱義，觀修者於是由〔識之〕不起而着解脱想。但若藏識未轉至得如來藏之名，則七轉識實然未滅。何以故？以識之轉起實以此為因故。然此非依二乘及外道法義而修行之境界。彼唯知人無我，卻取如來藏所轉蘊處界之自相共相。當於內觀五法、三自性、諸法無我時，如來藏即然寂靜。

於諸地上漸次相續建立，因而轉依，即不入外道異見之伺察，由是安住於不動地（acala-bhūmi），得入十三摩地樂之道[2]。由佛於三摩地中加持，觀察不可思議佛諦，復憶念本誓，即不住入法性邊際[3]之三摩地樂；由一切二乘及外道不共瑜伽道之內自證殊勝聖智，得十聖種姓道之義理，及得離三摩地行之意生身。

以此之故，大慧，菩薩摩訶薩若求殊勝義（viśeṣa-artha）者，當求名為藏識之如來藏清淨（tathāgatagarbha ālayavijñāna-saṃśabdito viśodhayitavah）。[4]

大慧，若謂無此名為藏識之如來藏，則於中當無生滅。然而，大慧，凡愚以至聖者皆有生滅，故觀修者行於內自證聖智〔之決定〕見，住於法樂而不捨精進。

---

2 十三摩地，又名十定、十大三昧，見《華嚴經》，經云，如來令普賢菩薩説十種三摩地，故此十三摩地即為普賢之內觀自證智境界。其名為：普光、妙光、次第遍往諸佛國土、清淨深心行、知過去莊嚴藏、智光明藏、了知一切世界佛莊嚴、眾生差別身、法界自在、無礙輪大三昧。由此十三摩地，即知智境與識境非異非不異，此亦即事理無礙之所言。

3 舊譯「實際」。

4 此句重要，此處説明「如來藏藏識」，實為「名為藏識之如來藏」之義，能知此義，則可息今人對如來藏之諍。唯識今學末流否定如來藏，即不知此義之故，由是華嚴天台二宗教法受謗。唐譯「**如來藏名藏識**」，其義不明；魏譯「**如來藏不在藏識中**」誤；劉宋則仍譯為「**如來藏藏識**」。

大慧，如來藏藏識境界本來清淨，超越一切二乘與外道之臆度，然於彼〔二乘與外道〕則現為不淨，以其為客塵所染故[5]。大慧，如來則不如是，〔如來之〕現證境界，如觀掌中菴摩勒果（āmalaka）[6]。

大慧，我加持勝鬘（Śrīmālā）及餘深妙淨智菩薩，說名為藏識之如來藏與〔餘〕七識俱起，令未離執着之聲聞眾從而得見法無我，勝鬘以得佛力故說如來境界（tathāgata-viṣaya），此非二乘及外道之臆度境。大慧，如來境界即是如來藏藏識境界[7]，此義說與如汝等菩薩摩訶薩，以〔汝等〕具深妙透澈思維力，能依於義而通達故；此非為二乘及外道等餘眾說，彼等着於文字相。以此之故，大慧，汝及餘菩薩摩訶薩當於如來境界中修學、於通達如來藏藏識中修學，莫但聞已，即生足想。

故說頌言——

1　如來藏與七識俱　　執其俱則生二見
　　若能於此起正知　　二見即然成寂息

---

5 此句與魏譯及唐譯大異。如唐譯云「此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而為不淨，一切二乘及諸外道臆度起見不能現證。」唯劉宋譯為「此如來藏藏識，一切聲聞緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆故猶見不淨。」與梵本大致相同。

6 今時學者說如來藏，多引唐譯「本性清淨，客塵所染而為不淨」，以之定義如來藏性相，於是即多臆度之詞，外加於如來藏。由本段經文，即了知如來現觀如來藏為「本未受染」，現為「客塵所染」則為二乘與外道之現觀。由是而知，不能將「本性清淨」與「客塵所染」混為一談以定義如來藏性相，此實為現證如來藏之兩種不同境界。

7 此句梵文為 tathāgata-viṣaya eva tathāgatagarbha ālayavijñana-viṣaya。此中 viṣaya，指根官所受境界，故知此處用 viṣaya 一詞，即明智境不離識境始成顯現。上說「如來境界」同。

2　心實由於識覺生　無始來時如影像
於諸法中如實觀　則無外境亦無相
3　凡愚唯執取指尖　而非執取所指月
是故彼等着文字　而非知我所說諦
4　心作舞弄如舞伎　意則有如一小丑
識則連同餘五者　如舞台而起外境[8]

爾時，大慧菩薩摩訶薩重請世尊言：唯願告我，世尊；唯願告我，善逝，五法、〔三〕自性、〔八〕識、及二無我差別相。由二無我〔等〕差別相，我及餘菩薩摩訶薩，得能於諸地道上相續依於〔真實〕法而作建立，此即謂，由此〔真實〕法，我等得入一切佛諦；由入佛諦，我等得入如來內自證地。

世尊言：大慧，諦聽且善思維之，我當告汝。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊。於是以耳獻於世尊。

世尊告彼言：我將告汝五法、〔三〕自性、〔八〕識及二無我差別相。

〔五法者，〕為名（nāman）、相（nimitta）[9]、分別

8 唐及劉宋譯「心如工伎兒，意如和伎者（即小丑），五識為伴侶，妄想觀伎眾」與梵本不同，魏譯近是。然唐譯亦合，以識之持續取相即有如觀眾，故亦可稱之為「妄想」。

9 nimitta通常譯為「相」，但其義則為「所相」，亦即依「能相」（lakṣaṇa）而建立之相。此如依「虛妄分別」，即建立一切法所相。可參閱拙譯《辨法法性論》

(vikalpa)、正智（samyagjñāna)、如如（tathatā)。觀修者由此而入如來內自證殊勝智，於此中遠離常斷、有非有等見；〔於此中〕得現見有法現前住等至樂[10]。然而，大慧，凡愚不知五法、〔三〕自性、〔八〕識與二無我，由不覺知外境無有而唯心自見，故生分別，此非智者。

大慧言：云何凡愚起分別而非智者？

世尊言：大慧，凡愚執名（nāman)、句義（saṃjñā)、施設（saṃketa)，由是心隨流轉（cittam anusaranti)。〔心〕隨流轉故，假立種種性相，其思維即墮入我與我所見而着於諸色。

以執着故，凡愚即受障（ajñāna-āvṛtāḥ)。以彼受染(saṃrajyante)，是故生貪、瞋、癡業積集，業積而復積，心即如蠶蛹受分別絲所縛，由是墮入流轉生死海之險地。如汲水輪，唯輪轉而不能向前。

由於癡故，彼不知一切法如幻、如焰、如水中月，遠離我與我所執着之自性。一切法於虛妄分別中生起，彼實離能相所相，亦無生住滅因。凡唯心自見者皆分別之為生，即謂其從自在天、時、大種、勝因等生，由是遂追隨名與相。大慧，凡愚〔心〕實沿相而行。

復次，大慧，相者，謂如現於眼識者見為形色，與此相同，現於耳鼻舌身意識，由意見之為聲香味觸法。如是等等即我之所謂相。

復次，大慧，分別者，謂依於所說之名而取相，說其

---

10 故甯瑪派以「現分」為樂，即是一切有法之生機。

為此而非為彼。例如，說為象馬、車步、男女等，分別由是生起。

復次，大慧，正智者，謂見名與相以相互為緣故不可得，於識中無有生起、亦無有壞滅、刹那亦無有住[11]。當如是不復墮入二乘與外道之地時，即是正智。更者，大慧，依於正智量，菩薩摩訶薩即當不取名為實、相為不實。

當於淨除增損二邊之顛倒見時，於識更不生名與相之〔妄〕求（nāma-nimittam arthayor-apravṛtti-vijñānam），我即謂之為如如。大慧菩薩摩訶薩於如如〔境界〕中建立無相境，即登初歡喜地。

菩薩登歡喜地時，遠離外道邪因，入出世間法之道。當通達種種性相（lakṣaṇa-paricayān），次第見一切法如幻[12]等。於得內自證聖智法相已，即求離一切戲論，相續於菩薩地上，畢竟入〔第十〕法雲地。

入法雲地已，以至如來地，三摩地、力、自在、神通諸花開放。此際為成熟諸有情眾，即如月現於水，種種變現光華閃耀。十無盡願，依種種根器而教化有情。大慧，以菩薩摩訶薩入如如故，其身得離於意與施設[13]。

---

11 中觀家謂建立「自證分」即實有執，便是依識中無有生住滅而言。此成大乘佛教中長期諍論。

12 此即謂依如幻以觀不滅、如夢以觀不生；如谷響以觀不常、如水月以觀不斷；如眼華以觀不來、如陽燄以觀不去；如變化以觀不一、如乾闥婆城以觀不異等次第。此八不觀修尚保存於甯瑪派教法中。又，舊譯但籠統說為觀一切法如幻等，未譯出次第觀修之義。此句經文（māya-ādi-pūrvakāṃ sarva-dharma-gatiṃvibhāvayan），若依梵文直譯，則為「由如幻開始，見一切法之所行〔過程〕。」

13「其身得離於意與施設」（kāyaṃ manovijñāpti-rahitam），此即謂離「唯識無境」，亦離「一切唯心造」。唐譯「**其身清淨離心意意識**」，似有改譯。

大慧更問言：三自性在於五法之中，抑其別具性相？

世尊言：三自性、八識、二無我，皆在其中。於此，名與相，為遍計（parikalpita）自性。大慧，分別即依此自性而起，着我與我所意念。此意念與分別同時而起，如日與日光。大慧，成立自性此概念之分別（vikalpa），存在於種種性相中，此名為依他（paratantra）自性。正智與如如，以不壞故，大慧，名為圓成（pariniṣpanna 任運）自性。

復次，大慧，執取於自心所見，即成八種分別，此由計着非真實自性相而致。若對我與我所之執着止息，即起二無我。大慧，五法已含容一切佛法，含容別別地次第；含容由聖智入聲聞、緣覺、菩薩、如來內自證境界。[14]

復次，名、相、分別、正智、如如等五法，此中相（nimitta）者，謂見其種種性相（lakṣaṇa），如形狀（saṃsthana）、型態（ākṛti）、特色（viśesa）、面貌（ākāra）、形色（rūpa）等，此即為相。於相之外，復有概念，如瓶，人可說其為如是如是而非其餘，此即是名。於施設名時，相即決定，於是即成分別，說為心與心所。此等名相畢竟不可得，於不起識智時，則不見依他相[15]，〔依他相〕離諸計度，此即名諸法之如如。如如之性相，

[14] 於此須知，智與如如亦有現證差別，如初地證智即與佛智有差別。質實而言，初地所觸證之真如，雖同佛現證之真如，然而其現證境界即有差別。故佛地以前尚有能證與所證，即未盡除所知障。　下來說，為佛現證境界，故始名之為「真性」等。

[15] 此句意譯。直譯則為「相互為緣之相」。

可說為真性（tattva）、真實（bhūta）、決定（niścaya）、究竟（niṣṭhā）、根本（prakṛti）、自性（svabhāva）、不可得（anupalabdhi）。此為我及諸如來之所現證，如實見而開顯〔諸〕施設，於眾廣為宣說。若能隨順於此，即悟解不常不斷，分別不起，與內自證聖智境界相應。此非二乘及外道之境相，是為正智。

大慧，〔五法〕含容三自性、八識、二無我及一切佛法。大慧，以汝智善作思維，亦令餘眾如是，勿受他轉。

故說頌言——

5　五法三自性　八識二無我
　普攝大乘法

6　名相及分別　前二自性攝
　正智及如如　則是圓成性

爾時，大慧菩薩摩訶薩告世尊言：如世尊於經中所說，過去現在未來諸如來，如恆河沙，世尊，此當如言而受，抑別有義？唯願告我，世尊。

世尊言：大慧，勿如言受。三世諸佛不可由恆河沙作計量。何以故？若有一類比（dṛṣṭānta）所比為世間一切法之最勝最卓越者（loka-atiśya-atikrāntatvāt），則不可稱此為類比，以於其中，有類似（sadṛśa）亦有不類似故。如來應正等覺不得由一類似非類似之類比而說，以其為世間最勝且最卓越故。

然而，大慧，我及諸如來皆說此比喻，謂如來應正等

覺如恆河沙，其意實為驚怖彼凡愚及淺智者，彼堅執常無常想，追隨外道邪見而作思維，恆隨流轉輪。於彼等中，有急求離〔三〕有輪煩擾而希求得勝境者，思維如何得現證，故告彼言，如來非如優缽曇花，令彼由是見入佛種姓非為難事，於是精進。

經中亦說如來出現罕如優缽曇花，此即為我可化者說。大慧，未曾有人見優缽曇花，將來亦無人見，大慧，諸如來現於世間，則有見有不見。說如來罕如優缽曇花，非說自法建立（svanaya-pratyavasthāna）。

若說自法建立，大慧，以其為世間最勝最卓越，故作類比實為非理，此則凡愚不能信受，如是凡愚及淺智者中即有無信者。然而入內自證境界中實無可以為類比，此為超越心意意識一切見之性相（dṛṣṭa-lakṣaṇa）真實。此真實即是如來，故於彼無可類比。

然而，大慧，說諸如來如恆河沙，此比亦可，以其皆為無偏袒故，以其皆離遍計與分別故。譬如，大慧，恆河沙為魚、龜、海豚、鱷魚、水牛、獅子、象等所踐（saṃkṣobha），此中即無遍計與分別，彼等未聞許踩不許踩之聲，是即無分別，清淨離虛妄。

同理，大慧，如來應正等覺所得內自證聖智，有如恆河；其力、神通、自在則有如恆河沙，無論無知外道魚等如何踐擾，皆不受虛妄與分別所撓亂。以具本誓故，諸如來一切等至樂盈滿，不為有情之遍計與分別所亂。是故諸如來即如恆河沙，以無愛憎而無偏袒。

譬如恆河沙，大慧，亦有地〔大種〕性相之自性（pṛthivī-lakṣaṇa-svabhāvatvāt），於劫火燒時，地可被焚，而其性則不壞。大慧，地燒不滅，以其與火大種不可分離故，唯凡愚與淺智者墮入遍計，地得受火燒盡，然而以成所燒故，彼實為火大種因，是故不滅。大慧，如來法身亦然如是，如恆河沙不壞。

譬如恆河沙，大慧，不可計量，如來輝光亦然如是，離於數量，普照諸佛聚會，為成熟有情眾且成就彼等故。

譬如恆河沙，大慧，住沙性不變而作餘物[16]，如來應正等覺亦然如是，於化現中無生無滅，以令其成為存在之因已斷。

譬如恆河沙，大慧，取不見減、投不見增[17]，諸如來智亦然如是，用於成熟有情眾而無增減，以法非是物質身（āśarīratvād dharmasya）故。大慧，於物質身始可言滅，非物質身則否。法非是物質身。

譬如恆河沙，大慧，雖受苦壓以求酥油，終不可得，如來不捨深願本誓及法界樂亦然如是，於一切有情未受如來化度涅槃際，為有情而受諸苦壓，彼具大悲心。

譬如恆河沙，大慧，隨水流播，於無水處則不然，如來教一切佛法亦然如是，隨順涅槃河。以此之故，說諸如來如恆河沙。

---

16 此依唐譯，梵本作「住沙性不變而不取餘物性」（na bālukā-svabhāva-antaram ārabhante bālukā-avasthā eva bālukāḥ）。

17 唐譯，同梵本（apakṛṣṭā apina prajñāyante prakṣiptā apina prajñāyante）。

大慧，說「如來」者，即無「去」義，大慧，去即是壞。大慧，〔生死〕流轉之際不可知，不知云何可說為「去」。去即是斷，此非凡愚及淺智者所知。

大慧問言：世尊，一切有情之流轉本際若不可知，云何可知解脫？

世尊言：大慧，若知外世間無所有而唯心自見，則無始來時戲論與錯謬分別習氣之因即滅，此即分別基之轉依，是名解脫。大慧，此非是斷。是故，大慧，不得說〔生死〕無邊，於邊際中無邊，大慧，此唯是分別之異名。離分別即更無有情。於以智觀察一切法之內外時，能知所知悉皆寂息，然若不認知時，則一切法由自心分別生起，分別自作維護。於了知時，分別即止。

故說頌言——

7　於彼能除諸障者　　既非壞滅亦非去
　　此即有如恆河沙　　即諸如來之所見

8　此即有如恆河沙　　盡離一切諸過失
　　順流而去且恆時　　此即是為佛本性

爾時，大慧菩薩摩訶薩重對世尊言：告我，世尊；告我，善逝、如來應正等覺，一切法剎那滅（kṣaṇa-bhaṅga），及其差別相。世尊，云何一切法為剎那？

世尊答言：大慧，諦聽且善思維之，我當告汝。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊。且以耳獻於世尊。

世尊告彼言：大慧，一切法，我等說為一切法者，是善不善、有為無為、世間出世間、有漏無漏、罪非罪、執受無執受。要言之，五取蘊以心意意識〔習氣〕為因，凡愚淺智者，於心意意識作增上，故〔五取蘊〕被計為善不善。大慧，智者由等至三摩地樂及住現世法樂，則名為無漏善（kuśala-anāsrava）。

復次，大慧，善不善即謂八識。云何為八？謂如來藏名為藏識、〔污染〕意、意識，及外道描述之五識聚。今者，大慧，善不善剎那展轉差別，〔五蘊〕身與相續結合而無變異，相互纏縛，現而生起，即生即滅，唯不能通達世間無有而唯心自見。於一識滅時，次識生起，意識即與五識聚結合，執取形態及形相差別，此於剎那際完成，我說此等為剎那法。

大慧，知為如來藏之藏識，彼與意結合，且與轉識之習氣結合，是為剎那〔法〕；然而若與無漏習氣結合，則非剎那。此非依止剎那〔外〕論之凡愚及淺智者所能解。不解一切法有剎那及有非剎那，彼即樂着於斷見，且欲壞無為法。

大慧，五識非流轉體，不受苦樂，亦無非涅槃因。然而，大慧，如來藏則與苦樂因相俱，有所動靜，為四種習氣所麻木（saṃmūrcchitaḥ）。凡愚於此不解，以其樂着於分別見，故分別習氣令其迷惘。

復次，大慧，金、金剛、佛舍利，由其特性（dhāta）

甚為殊勝，此等法住於劫盡而不壞。大慧，若現觀所得亦為剎那，則聖者將失其聖（āryatva），然彼等於此不失。大慧，金與金剛歷劫盡而住，保持如一，其所保持者，不減不增。云何凡愚不解一切法內外之密義，唯於剎那想中作分別？

復次，大慧問言：世尊亦言，圓滿六波羅蜜多，即成正覺。云何六波羅蜜多？云何圓滿？

世尊答言：大慧，有三種波羅蜜多。何者為三？謂世間、出世間、出世間上上。

於此，大慧，世間波羅蜜多者，執我與我所取，緊執於二見，貪着色境界等，於是圓滿（paripūrayanti）布施波羅蜜多，令得生起諸有境界。大慧，凡愚圓滿戒、安忍、精進、禪定、般若波羅蜜多，亦然如是，得神通力，生於梵天。

至於出世間，大慧，聲聞與緣覺之所修。彼心意落於執取涅槃，行布施等，如凡愚之求樂而求彼涅槃樂。

復次，大慧，出世間上上波羅蜜多者，菩薩摩訶薩最上法行，此即見世間無有而唯心自見；對於分別，能了知其為自心二見，故見分別不起，一切執取都無所有；遠離一切色相執着想，彼自相實唯自心。為利樂一切有情，故修布施波羅蜜多。於所緣境不生分別，即是修持戒波羅蜜多。於分別想不生起時，仍具能取所取之忍智，即是安忍波羅蜜多。初中後夜，精進修行，隨順所觀（anukūla-

darśād）而不起分別，即是精進波羅蜜多。不樂着於分別、不墮入外道涅槃見，即是禪定波羅蜜多。

至於般若波羅蜜多，於自心分別寂息時、於以智究竟觀察諸法而不落二見時、於基（āśraya）[18]上起轉依而先業〔身〕不壞。為成就內自證聖智之所修，即是般若波羅蜜多。

大慧，此即波羅蜜多及其涵義。

故說頌言——

9　凡愚分別有為法　空與無常及刹那
　　分別刹那法之喻　如河如燈如種子

10　諸法離用而刹那[19]　寂靜無生亦離壞[20]
　　此即是我之所說　諸刹那法之涵義

11　生死相續而無間　此我不為凡愚說[21]
　　由於無間相續有　分別流動於六道

12　以無明而為其因　心由彼而總生起
　　若然於色未生前　中際所住為何處

13　若於無間死相續　別有一心能活動
　　彼之相依在何處？　其時色尚未生起

18 此即甯瑪派所說之「本始基」（gdod ma'i gzhi）。本始基自性即如來藏。
19 nirvyāpāra 離用，亦可譯為「無作」，前人亦將此詞譯為「不生」。
20 梵作 kṣaya-varjitam，離壞，然舊譯皆作「離作」。
21 此即說如來藏藏識。

14 不知心於何處動　亦不知其緣何動
其因非實故不成　如何得知剎那滅[22]

15 諸觀修者之正受　黃金以及佛舍利
以及光音天天宮　不為世間事所壞

16 諸佛所住之法性　及彼所證智成就[23]
比丘依教之所證　皆常豈可說剎那?

17 乾闥婆城及幻相　如何得非剎那法
由不實立真實性　豈得說為有作者[24]

第六〈剎那品〉竟。

---

22 此頌據梵本意譯。直譯為長行則云「若但於任何處莫名其妙而建立心行，則其因非真實，是故不能完成此建立。是則尚如何能說其為剎那滅」。

23 jñana-saṃpad，唐譯為「圓滿智」，意譯。

24「真實性」，bhūtā。此頌魏譯「乾闥婆幻色，何故念不住，無四大見色，四大何所為」，與諸譯異，亦與梵本異。疑所據者與今梵本不同。

第七章 《變化品》



七・變化品（Nairmāṇika）

爾時，大慧菩薩摩訶薩重白世尊言：云何世尊授記阿羅漢得阿耨多羅三藐三菩提？云何一切有情未具見般涅槃性而〔說其〕得成如來道？云何說如來由成正覺夜至入涅槃夜，中間未曾說一字？云何如來常在三摩地中而無慮無觀？云何化佛於化土[1]作如來事？云何於諸識中有相繼剎那壞滅性相？云何金剛手[2]常護衛〔如來〕？云何本際不可知而仍可知其終結？云何有魔眾、有魔事，又有餘業？

世尊，業障示現為婆羅門女孫陀利[3]、乞女旃遮[4]，及空缽[5]等事，云何世尊有是未斷此等過患而能成就一切種智？

世尊答言：諦聽且思念之，我當告汝。

大慧菩薩摩訶薩言：唯然，世尊。且以耳獻於世尊。

世尊告彼言：我依密意說無餘涅槃界，實為鼓勵行人盡己力作菩薩行。大慧，此土及餘佛土，皆有樂求聲聞涅槃者。

為轉彼等聲聞傾向，且令其盡己力修大乘行，故我授

---

1 依梵本（nirmāṇā），應直譯為「〔所〕化境界」（化相）。
2 金剛手（Vajrapāṇi）舊譯「金剛神」。餘經譯為「密跡金剛」或「金剛密跡」。
3 婆羅門自殺其女孫陀利（Sundarikā），以誣釋迦。
4 旃遮（Cañcā）偽假有孕以誣釋迦。
5 釋迦入婆羅門村乞食，空缽而還。上來所說三事，為釋迦九難中事（有云十難），見《興起行經》，及《大智度論》。

記化生之聲聞成化身，而非法性佛。大慧，此依密意而對聲聞說此授記。

大慧，聲聞及緣覺之捨煩惱障〔與如來〕無異，以解脫之一味與平等故。然於捨所知障則不然。大慧，所知障須明見諸法無我始得清淨；於煩惱障，初得人無我見而起用，意識即不起。復次，捨離法障（dhaṛmāvasana）則須藏識習氣不現，此即究竟清淨。

大慧，有本住法（pūrva-dharma-sthititā）者，依密意而說，既非先亦非後亦非有故[6]。如來無慮無觀而說法，所用言說即本〔住〕而無所依（pūrva-prahīṇir-eva-akṣarais）；此以正思維故，以不忘失故，無慮無觀。已不復在四習氣地，已離二種死，已止息煩惱、所知二種障。

大慧，七識聚者，即謂意、意識，及眼識等。其性相為剎那，以其由習氣為本故。彼缺無漏善，唯亦不流轉。以何流轉，大慧？即以彼為涅槃因、為苦樂因之如來藏。此非其心已為空性想所壓之凡愚眾所能覺知。

大慧，如來與金剛手俱，此謂於化現中之化佛，非本初如來應正等覺[7]。本初如來，大慧，實離一切根識與量，

6 唐譯此句與梵本大異，譯云「大慧，我依本住法作是密語，非異前後佛。」此恐有誤解。劉宋譯為「因本住法故，前後非性」，即同梵本。
7 此即密乘施設之普賢王如來。

超越一切凡愚及二乘與外道之所至。住於現法之樂[8]，由現觀法而得智忍。是故金剛手即不近如來。

一切化佛不由於業而生，於彼無有如來，然離於彼亦無有如來。如陶師，依種種和合而作有情事，〔如來〕說諸圓滿性相，而非教建立自理趣，此已是自證聖智境界。

復次，大慧，於六識聚寂息，凡愚及淺智者視為斷；彼於藏識無所知而生常見。彼心中分別之本際不可知也，大慧。

若其自心之分別寂息，即得解脫。此即捨四習氣，捨諸過失。

故說頌言——

1　三乘非是乘　　亦無佛涅槃
　　對離諸過眾　　悉授如來記

2　究竟現觀智　　及無餘涅槃
　　為彼怯懦眾　　而依密意說

3　諸佛所起智　　及其所說道
　　入此非入餘　　故彼無涅槃

4　有欲色與見　　是為四習氣
　　意識令其生　　心意所從住

[8] 以其所現證之樂為住於如實之「有境」中，故其樂即是一切界生機，以有生機始能顯現為「有境」。

5　意識眼識等　　生無常斷見
　　涅槃智與理　　無始成常見

第七〈變化品〉竟。





第八章 《斷食肉品》

八・斷食肉品（Māṃsabhakṣaṇa）

爾時，大慧菩薩摩訶薩以頌問世尊已，復請問言[1]：唯願告我，如來應正等覺，食肉功德過患[2]。令我及現在未來餘菩薩摩訶薩得說此法，於彼受食肉習氣所熏而渴求食肉者，令其斷於肉食。肉食者由是捨棄其欲而求法味法樂。〔菩薩〕護念一切有情如護念獨子，於彼當起大悲，彼當修學住菩薩地，且得疾證阿耨多羅三藐三菩提；或暫住二乘，終得至如來無上地。

世尊，即彼持諸謬見之外道眾，如持順世外道見者，具有無、斷常等二見，尚禁制食肉，禁已不食，何況含育悲憫味之世間依怙，彼為圓覺者，云何不說自他禁肉之教？善哉、世尊，具大慈悲哀憫世間，視一切有情如己獨子，願為解說食肉罪福，令我及餘菩薩摩訶薩得說此法[3]。

世尊言：大慧，諦聽且善思維之，我當告汝。

大慧言：唯然，世尊。且以耳獻於世尊。

世尊告彼言：此有無量緣，大慧，具悲憫本性之菩薩（kṛpā ātmano bodhisattvasya）不應食肉。我當為汝說。

大慧，於流轉長路上，未嘗有一有情非汝父母、兄

---

1 梵本此處無大慧問頌，唯置於本品後釋迦所說重頌中，首三頌與漢舊譯大慧問頌略同。於舊譯，唯唐譯於長行後始出開頌，作為重頌，餘二譯則作問頌，置長行前。

2 梵文 māṃsa-bhakṣaṇa guṇa doṣa，唐譯作「食不食肉功德過失」，甚為仔細，但由此例，即可見其意譯痕跡。

3 由「善哉」起，依唐譯意譯。

弟、姊妹、兒女、或此或彼親眷；於再取身，則可為野獸、家禽、雀鳥、胎生等，或生餘處而皆於汝有親，云何菩薩摩訶薩欲令一切有情一如自身，入於佛法，而竟能食與自身自性相共之有情肉？

大慧，即使羅剎，於聞如來說深法後，捨離羅剎自性[4]，起悲憫而斷食肉，何妨為樂法之人？是故，大慧，處處皆有有情轉，於彼須作親眷想，念一切有情如獨子，應令彼等斷食肉。菩薩悲心，遠離於肉。

雖有時非為善處菩薩不食肉，彼犬騾牛馬人肉，亦非人所共食。於肉店中，屠羊者言：「此皆可食」，售而求利，大慧，菩薩云何可食。

大慧，為求清淨，菩薩應斷食彼精血所成之肉；大慧，食肉者令有情驚怖，菩薩修學大悲，故亦應斷食肉。例如，大慧，如犬於遠處見獵者、賤民、漁夫等眾，以彼等貪求肉食，犬見之即便驚怖，思或為彼等所殺。大慧，與此相同，即水陸空中微蟲，若見彼輩，以其氣息如羅剎，蟲覺其味，亦即盡快遠離，以其有死亡威脅故。以此之故，菩薩修學住於悲心者，以有情怖畏故，即應斷食肉。

大慧，肉為非聖者所喜，彼滿身惡味，其食亦壞其名聲，令聖者遠離於彼，故菩薩應斷食肉。聖者之食，大慧，即仙人之食，無血無肉，故菩薩應斷食肉。

---

4 舊譯無「捨離羅剎自性」(apagata-rakṣa-bhāvā) 句，而譯作「尚生護念心」。

大慧，具悲憫本性而不欲教法（śāsana）受人譏謗之菩薩眾，為護一切有情心，應斷食肉。大慧，於世間有譏謗佛法者，彼云：云何彼修沙門行與婆羅門行者，棄捨古代仙人之食，如食肉獸，以肉食飽肚，遊行世間，令水陸空〔之有情〕及微蟲驚佈，彼捨沙門行、壞婆羅門誓句，無法、無戒律！此有眾多敵心者如是譏謗於佛。以此之故，大慧，菩薩具悲憫自性而不欲佛法受人譏謗，為護一切人心，應斷食肉。

大慧，屍肉常具異嗅，令人不悅，故菩薩應斷食肉。大慧，於焚燒肉類時，無論其為死人或為其他生物，其氣味無異。於焚燒二種肉類時，其惡臭無異，是故，大慧，菩薩欲於修學中清淨，實應斷食肉。

大慧，或有人住於塚間、曠野、森林、高源、鬼神領域，或以邊地作睡眠及住處，彼等行者〔欲於此間結座〕修習，或樂慈悲心（maitrī-vīhārinām），或持明咒（vidyā-dharāṇām），或欲成就明咒（vidyā-sādhayitu-kāmānām），然〔肉食〕則能於成就明咒時障礙解脫。欲趣入大乘之善男子善女人，觀彼障礙一切修行成就，是故欲自利利他之菩薩眾，實應斷食肉。

依於形色，並以識為緣，味覺由是生起，故具悲憫本性，且視有情如獨子之菩薩眾應斷食肉。大慧，諸天人亦捨〔食肉〕，是故具悲憫本性之菩薩亦應斷食肉。若知口

氣令人厭惡，具悲憫自性菩薩即應斷食肉。

睡常不安，驚擾而醒，夢見惡事而毛髮上豎。於是獨處茅舍，生活孤淒，精氣常為魔啖。如是怖畏經常，張皇失措而不知為何。以彼食不知足故，彼於所食、所飲、所嚼，皆不知正味、消化及營養。其內藏充滿虱及蛆蟲，〔由是蘊藏〕膿瘡爛肉之因。於是彼離於享受，而着能生一切疾病之憂。

大慧，我常言，凡所噉食作子肉想，或如服毒，云何我尚許弟子食於血肉。此僅無聖者所喜，而為聖者所捨。此生諸過失，遠離功德。此非仙人食物之所供，故實不宜。

今者，大慧，我所許弟子食者，為具聖者所喜、為無聖者所避、為諸功德所生、為諸過失所捨、為古仙人所許。此即粳米（śāli）、大麥（yava）、小麥（godhūma）、綠豆（mudga）、豆類（māṣa）、扁豆（masūra）等等，及酥油（sarpi）、菜油（taila）、蜜糖（madhu）、石蜜（phaṇita）、黑糖（guḍa）、甘蔗（khaṇḍa）、糖漿（matspaṇḍika）等等，由此等物事備食，是為正食。大慧，未來世或有謬人於種種戒律作分別，其人實為食肉種姓習氣所熏，於味生貪，上來所記諸食，非為彼等而制。大慧，於菩薩摩訶薩，彼曾於過去世供養諸佛、種植善根，彼具信受，離諸分別、彼為釋迦種姓男女、彼為善種姓男女、彼不執身命資財、彼無隱欲而不具諸貪、彼具悲心而護念一切有情如己子、彼視一切有情如獨子之親。〔上來

所記，即我勸彼之食制。〕

大慧，於過去世，有一王名獅子王（Siṃha-sāudāsa）[5]，於肉過份喜好，遂貪食以求滿足口味，次第而終至於食人。食人不已，乃至為臣僕親眷所棄，更無論其國人，於是失國，受大苦惱。此即好食肉之故。

大慧，即如帝釋，彼統治諸天，以過去世食肉習氣，以此過失，亦曾生為鷹隼。其時毘首羯磨天（Viśvakarma）[6]現為鳩形，受帝釋襲擊，於是即置自身於天平上。尸毘王（Śivi）悲憫無辜，受大痛苦[7]。大慧即使曾經歷多生之帝釋天，亦有一生犯害己害他大過失，更何況非是帝釋。

大慧，復有一王，為馬馱入大森林中，徘徊不得出，於是與母獅子犯邪行而無恐懼，遂生一子，以母獅子生故，王子名為斑足。如是等等[8]。由於過去世以肉為食之邪習氣，彼食肉，以至為王亦食肉，大慧，彼一生住七舍村[9]，由於過份食肉，遂生諸空行及空行母（dākāvā dākinya），恐怖食人肉。大慧，於流轉生中，如是彼眾當如是生為耽於肉味，如獅、虎、豹、犬、狼、貍、豺、隼等。彼入更為嗜肉之胎，如入樂於恐佈食肉羅剎之胎，墮於此中，則難入人胎，更何況得涅槃。

---

5 劉宋譯「師子蘇陀娑」；魏譯「師子奴」；唐譯「師子生」。

6 此天為帝釋之臣，司掌工藝。

7 梵本只此一句，舊譯則加入尸毘王割肉等敘述。以釋迦曾為尸毘王，割肉贖鴿故事，在印度已流傳甚廣，故不須細說，漢譯者則非細說不可，由是有此差別。

8 此亦印度廣傳故事，故用「如是等等」略過。上故事與此故事，詳見佛本生等經。

9 saptakutīrake 'pi grāme，唐譯誤為「領七億家」。

是為食肉之過患。若繼續〔食肉〕即生〔如是等過患〕；反之，則生大功德。然凡愚淺智者不知〔食肉之〕功德〔與〕過患。今我告汝，大慧，觀其功德過患，悲憫自性之菩薩即應斷食肉。

大慧，若無人食肉，即無殺生。大慧，殺生多出於自利，故殺彼等無罪之有情，實無特別理由可說。噫，大慧，愛肉味者可以食人肉，更何況其他如鹿、鳥等有情之肉？

大慧，人於處處張設網羅，彼嗜肉味而失理性，以此之故，無數無辜生命即為財利所奪。此如雀鳥、如駒那羅(Kaurabhraka)[10]、如釣魚郎（Kaivarta）等，本於空中飛、於水中棲、於陸地息。大慧，甚至有人硬心腸如羅剎，慣於畜養生物〔而食〕，失悲憫心，見生命時，知其有生命，然仍殺之及食〔其肉〕，於彼真無悲心可以喚起。

大慧[11]，謂於聲聞可許以肉為正食，即謂非自所殺(akṛitaka)、非令他殺（akārita）、非專為彼殺(asaṃkalpita)。實無此事。復次，大慧，於未來世有不知情者，初則依我所說而出家，視己為釋種，以為袈裟帶之標記。然而，彼復受錯謬理影響，作邪思維。彼於種種戒律作分別之言說，着人我見。於受渴求〔肉〕味者影響下，諸所動搖，以詭辯維護食肉。彼於我所說種種義，生

10 此種鳥以美目著稱。印度有駒那羅太子故事。

11 由此段起，唐譯及劉宋譯多所刪節，而魏譯獨詳。唯魏譯與梵本大異，此或另有所本。

種種分別故，此實為前所未有之誹謗。如說此事，解為世尊許肉為正食，且列舉何等肉可食，即如來亦食此云云。

大慧，於任何經中，皆不許〔肉食〕為上，亦未曾說肉於食制為正食。

大慧，若我有許可之意，或我許聲聞，則我即無戒制。我非不戒彼等行人，彼等善種姓男女，樂於視一切有情如己獨子，且具悲心，修行大乘道。大慧，禁食一切肉。此戒授予一切善男女。無論彼或於塚間修苦行、或於森林修苦行、或為作觀修之行人，若彼樂於法，且於一切乘道上得自在，具足悲心，得視一切有情如己獨子之決定，即應為完成其修學〔而守此戒〕。

於此處及餘教說中，建立學處次第相續如階梯，一步一步，由此以至於彼，有規則、有條理。於解釋每一環節後，有時可因特殊情況許可食肉，復次，諸動物死肉則十倍禁止。然而此處則無論任何情形、任何方式、任何地方，無條件一律禁止。由是，大慧，我不〔曾〕許任何人食肉，我〔現在〕不許可，未來亦不許可食肉。大慧，我告於汝，出家之僧侶，不宜食肉。

大慧，或有人謂如來食肉，應思維之，此實誹謗如來。大慧，彼愚人受業障所礙，將墮入漫漫長夜而無義利之邪行。

大慧，諸聖聲聞且不食凡人所取之食，何況為血肉之

食耶，此實不宜。大慧，我聲聞、緣覺、菩薩眾唯以法為食，而非肉食，更何況如來。

如來為法身，大慧，彼住於法中以為食，彼非為肉身，彼不住於任何肉食。彼已斷除支持一切有法資財之渴求諸習氣、遠離一切邪煩惱過失習氣；彼已於心及智中究竟解脫；彼為一切種智者、彼為遍見者；彼無偏私而視一切有情為獨子；彼具大悲心。

大慧，試思念一切有情之獨子，如我者，如何能許聲聞眾食其獨子肉，更何況我食。是故，大慧，謂我許諸聲聞食肉，我亦食肉，此實無任何根據。

故說頌言——

1　菩薩摩訶薩　彼為勝利者
　是故當遠離　酒肉及葱等

2　肉非智者許　彼具厭惡氣
　為具惡名因　我說不可食

3　食者具罪過　不食生善德
　大慧汝須知　食肉自取罪

4　行人離食肉　視為己所生
　視此為罪行　彼由精血成
　令生靈怖畏

5　行人常遠離　肉及種種酒
　韮蒜葱等等

6	麻油勿塗身	勿臥穿孔床
	微蟲住孔中	孔閉生驚懼
7	食肉生驕慢	驕慢起邪計
	邪計生於貪	故須戒食肉
8	邪計生貪故	貪令心麻木
	由是與惑合	不解脫生死
9	為利殺有情	以財而取肉
	是二皆惡業	當墮號叫獄
10	肉食者惡心	違反牟尼說
	釋迦已明示	彼壞兩世間
11	彼諸惡行者	當往極怖獄
	食肉即成熟	號叫等獄中
12	無有三淨肉	是皆不許可
	勿問勿鼓吹	戒除於食肉
13	行人莫食肉	我與諸佛禁
	彼此相食者	生為食肉獸
14	惡味與可厭	生而成狂亂
	世世為賤民	獵師譚婆種[12]
15	食肉者種姓	生於空行胎
	復為羅剎胎	輾轉為賤民

[12] 此依魏譯，譚婆（Domba）為夜叉女。

16 諸經戒食肉　　象脅大雲經
涅槃及指鬘[13]　　以及此楞伽

17 諸佛與二乘　　常訶責食肉
嗜肉無慚愧　　則常成狂亂

18 能離食肉者　　當生行人家
或為婆羅門　　具智與資財

19 若對戒諸肉　　而起見聞疑
食肉者之說　　彼實無所知

20 貪為解脫障　　酒肉亦復然
〔若有食之者　　不能入聖道〕[14]

21 或於未來世　　人作癡愚說
說肉為正食　　佛陀所許可

22 食肉如服毒　　或如自子肉
是故修行人　　知足而行乞

23 任處與任時　　我皆戒食肉
住於悲心者　　能同獅虎遊

24 是故須戒肉　　彼成怖眾因
此違解脫法　　〔戒〕是智者幢

《入楞伽》一切佛說體性，第八〈斷食肉品〉竟。

13「指鬘」即《盎掘摩羅經》。
14 此二句依唐譯補入。



第九章

《陀羅尼品》

九・陀羅尼品（Dhāraṇī）

爾時，世尊對大慧菩薩摩訶薩言：大慧，汝當受持此入楞伽咒，誦而復誦，過去現在未來諸佛，皆誦於此。我今唸誦，為法益而公開，當受持記憶。此為——

Tadyathā tuṭṭe tuṭṭe vuṭṭe vuṭṭe paṭṭe paṭṭe kaṭṭe kaṭṭe amale amale vimale vimale nime nime hime hime vame vame kale kale kale kale aṭṭe maṭṭe vaṭṭe tuṭṭe jñeṭṭe spuṭṭe kaṭṭe kaṭṭe laṭṭe patte dime dime cale cale pace pace bandhe bandhe añce mañce dūtāre dūtāre patāre patāre arkke arkke sarkke sarkke cakre cakre dime dime hime hime ṭu ṭu ṭu ṭu ḍu ḍu ḍu ḍu ru ru ru ru phu phu phu phu svāhā

大慧，此為《大乘入楞伽經》密咒。若有善男子善女人受持、通達、讀誦、為他人演說此咒，且作宣揚，依止此密咒，無人能得其便。若天天女、若龍龍女、若夜叉夜叉女、若阿修羅阿修羅女、若迦樓羅迦樓羅女、若緊那羅緊那羅女、若摩睺羅迦摩睺羅迦女、若乾闥婆乾闥婆女[1]、若部多部多女、若鳩槃荼鳩槃荼女、若毘舍闍毘舍闍女、若馱背鬼馱背鬼女、若邪心魔邪心魔女、若羅剎羅剎女、

[1] 上來即天龍八部。天（Deva），為諸天有情；龍（Nāga），通指水族為龍部；夜叉（Yakṣa），意為勇健；阿修羅（Asura），意為非天；迦樓羅（Garuḍa），即金翅鳥；緊那羅（Kinnara），歌神；摩睺羅迦（Mahoraga），大蟒神；乾闥婆（Gandharva）即尋香神，與緊那羅同為帝釋司樂之神。

若空行空行女、若雷聲鬼雷聲鬼女、若奇臭餓鬼奇臭餓鬼女、若人非人人非人女[2]，是皆不能得其便。若有不祥事，令其誦此咒一百八遍，彼鬼神當號哭疾走而去。

大慧，我更為汝再說一咒——

Tadyathā padme padmadeve hine hini hine cu cule culu cule phale phula phule yule ghule yula yule ghule ghula ghule pale pala pale muñce muñce muñce cchinde bhinde bhañje marde pramarde dinakare svāhā

大慧，若有善男子善女人受持、通達、讀誦、為他人演說此咒，且作宣揚，依止此咒，無人能得其便。若天天女、若龍龍女、若夜叉夜叉女、若阿修羅阿修羅女、若迦樓羅迦樓羅女、若緊那羅緊那羅女、若摩睺羅迦摩睺羅迦女、若乾闥婆乾闥婆女、若部多部多女、若鳩槃荼鳩槃荼女、若毘舍闍毘舍闍女、若駝背鬼駝背鬼女、若邪心魔邪心魔女、若羅剎羅剎女、若空行空行女、若雷聲鬼雷聲鬼

2 上來即十種鬼怪。一、部多（Bhūta），魏譯「浮多」，今意譯為閃現鬼；二、鳩槃荼（Kumbhāṇḍa），意為甕形，指其下陰；三、毘舍闍（Piśāra），噉人及五谷精氣之鬼；四、駝背鬼（Austāraka），魏譯「嗚多羅」，今意譯；五、邪心魔（Apasmāra），魏譯「阿波羅」，今亦意譯；六、羅刹（Rākshasa），意為疾速，或云可畏；七、空行（Dāka），指食人肉鬼，魏譯「荼伽」；八、雷聲鬼（Aujohāra），魏譯「嗚周何羅」，今意譯；九、奇臭餓鬼（Kaṭapūtana），魏譯「伽吒福多羅」，今亦意譯；十、人非人（Amanuṣya），亦可意譯為「怪」。

女、若奇臭餓鬼奇臭餓鬼女、若人非人人非人女，是皆不能得其便。誦此咒者，如誦《入楞伽》全經。

此密咒由世尊傳授，遮一切羅刹眾。

第九〈陀羅尼品〉竟。



第十章 《偈頌品》

十・偈頌品[1]（Sagāthakam）

（起頌）

由入楞伽經所說　　有如珍寶諸偈頌
得聞奇妙大乘法　　摧毀一切邪見網[2]

爾時，大慧菩薩摩訶薩〔以下來六偈重讚〕世尊言——

1　佛以智悲視世間　　彼實猶如虛空花
　　不可說其生或滅　　故不能說有或無

2　佛以智悲視世間　　彼實猶如一夢境
　　以其離於識智執　　故不能說有或無

3　佛以智悲視世法　　彼實猶如幻想物
　　不可說其斷或常　　故不能說有或無[3]

4　佛以智悲離形色　　且證人法二無我
　　由是常恆佛清淨　　離煩惱〔障〕所知〔障〕

---

1 梵名 sagāthakam，義為「總偈頌品」。魏譯為「總品」，唐譯為「偈頌品」，各取半義。今沿唐譯。

2 舊譯無此起頌，而代之以長行。如唐譯云：「爾時世尊欲重宣此修多羅中諸廣義故，而說偈言。」
又，下來諸頌與舊譯多有不同，不一一註出。

3 上來三頌，即第二品1、3、2頌。

5	佛非滅於涅槃內	亦非住於涅槃中
	能覺所覺二都離	亦復離於有非有
6	若人如是見牟尼	寂靜遠離於生死
	其人今世與後世	縛取清淨而無垢[4]

〔世尊以偈頌總說《入楞伽經》義理言——〕

7	譬如陽燄於春日	心之動亂即可見
	渴獸遍計以為水	然而於此卻無實
8	由於識種起現行	世間由是成可見
	凡愚計此為生起	猶如翳眼暗中看[5]
9	禪與禪者及所緣	斷除或者見真實
	悉皆無非是分別	於此認知即解脫[6]
10	別別諸境不堅牢	唯由思量而生起
	以能計已本然空	故其所計亦然空
11	識為第五之蘊聚	類如水中之樹影
	彼亦認如幻與夢	不應依識作分別
12	世間常如幻起屍	如機關及夢電雲
	三相續法撕裂後	行者即時成解脫[7]

[4] 上來三頌，即第二品6、7、8頌。
[5] 上來二頌，即第二品151、152頌。
[6] 此即第二品178頌。
[7] 上來二頌，即第二品149、154頌。

13	依於虛妄之分別	由是而有諸識生
	說為八識九識等[8]	恰如大海起波濤
14	習氣常時作長養	如根槃結於其位
	心隨世間境界轉	猶如鐵依於磁石
15	有情所依之本基[9]	實超越於諸計度
	無所作即得解脫	是離能知與所知
16	於彼如幻三摩地	行者超越於十地
	於時離想離識覺	而能觀見於心王

---

[8] 此處說第九識,即阿摩羅識（amala-vijñāna 菴摩羅識）。學者謂本經只說八識，故此頌必為後加。甚至有學者疑及九識之說，認為乃本經結集後之建立，然後摻入〈偈頌品〉中。
然而實際情形則並非如此，於劉宋譯（卷二），即有「真識」之說（參第二品註32），此當即第九識。彼說三類識，真識為第九識、現識即第八識、分別事識為前七識。故不能說本經未說九識聚。
現在本經流傳的情形是：劉宋譯有說「真識」而無頌（〈偈頌品〉未譯）；魏及唐譯有頌說「九識」而經文則略去「真識」，此與今梵本同。三譯中以劉宋譯最古（五世紀初期），既已說及第九識，自不能說此頌為真諦所傳攝論宗後人所加，以真諦為六世紀時人，更不能說九識之說為真諦一家私言。真諦所傳為彌勒古學，為世親一脈，與玄奘所傳陳那今學不同，玄奘不說九識，不等於彌勒瑜伽行不說九識。
然則何以魏唐二譯所據梵本（及今梵本），刪去「真識」，只說現識與分別事識，且北魏譯晚劉宋譯不過七八十年，所據梵本即見刪節，此或於所傳諸梵本中有人見經中明說「八識、三自性、二無我」，故即以剔出「真識」為衍文，由是刪改。然而，此改實誤，何以故？第九識實即如來藏，《十八空論》（真諦譯）謂阿摩羅識為自性清淨心，故知「真識」、「第九識」、「如來藏」三者實同義詞，而「名為藏識之如來藏」（亦可說「名為第八識之第九識」），此即智境唯藉識境而成顯現之意，此意為一經主旨，因而說「八識」，實已含容第九識，故說三類識與彼實非相違，實不必刪去「真識」之名。　又名為「真識」者，即說境界為真，非謂其本體為真，此於經中已處處有說，倘望文生義，以「真識」為真，則為依語不依義，其誤在於讀者，不在經文。

[9] gotra-bhūmi 直譯為「種姓地」，唐譯為「性」，今意譯為「本基」。

17　爾時心已成轉依　　是故行者得常住
　　於彼蓮花宮殿內　　彼由幻境而生起

18　行者由無功用行　　由是而得成入住
　　猶如雜色摩尼寶　　能作利渡有情業

19　除由分別而成外　　實無有為與無為
　　凡愚執持於彼者　　猶如石女夢孩兒

20　補特迦羅蘊相續　　及因緣皆無自性
　　是即無生是即空　　如是說為有非有

21　我之所說為方便　　唯我未說有外相
　　於能相及所相上　　凡愚妄執取實有

22　遍知者非一切知　　一切非於一切內
　　愚分別自謂解脫　　然我非覺非覺他

23　由施設且唯名言　　故求其相不可得
　　諸蘊類如髮絲網　　於中現行起分別[10]

24　有境本無何所生　　因緣中亦不失壞
　　有為法似虛空花[11]　　能取所取須應斷
　　實無有法未曾生　　亦無有法曾生起[12]

---

10 此即第二品156頌。

11 此處尚有一喻，喻為石女兒，以字數關係未譯出。

12 此處為一頌半。（以下此類情形不復註出）
此即第二品143頌及144前半頌。

25	我不由有入涅槃	亦不由作與由相
	於識滅時我涅槃	彼以分別為因故
26	大水流至枯竭時	即無波濤可生起
	當於意識息滅時	種種識即無所作[13]
27	諸法空且無自性	無生如幻復如夢
	其為有或非為有	是故悉皆不可得
28	離戲論說一自性[14]	亦遠離於計度識
	是為勝妙智境界	由是亦離二自性
29	四大諸法無自性	顯現猶如螢火相
	紛擾動亂令人惑	此即世法之體性
30	依於木石起幻變	幻變本身無自性
	諸法體性即如是	
31	既無能取與所取	亦無能縛與所縛
	如幻燄夢如翳眼[15]	
32	求真實者見〔真實〕	離分別且離諸垢
	如是觀修中成就	必能見我定無疑
33	識顯現義無所有[16]	是如陽燄虛空際
	如是彼見一切法	而實一法無所見

---

13 上來二頌，即第二品 179、181 頌。

14 svabhāvam-ekam，唯一自性。唐譯「一性」，魏譯「一實法」。

15 此二頌皆只三句。（以下不復註出）

16 vastu-vijñapti 意為取識（表識）所成立義，此即假施設。故下來亦將此詞譯為施設，令文義較顯。

34	成立有無之因緣	於中諸法實不生
	於三界中心迷亂	由是始有諸顯現
35	世間等同於一夢	故有諸法在其中
	資具觸死與世尊	及所作皆同自性
36	三界以心為母胎	由心惑亂見世間
	證知世間實如是	無有故不成分別
37	凡愚以其愚癡見	故說有生亦有滅
	若由如實而見者	實既無生亦無滅
38	恆時能與諦相應	離心心所超分別
	即住於色究竟天	此處諸邪都遍盡
39	具力神通及自在	究竟通達三摩地
	於彼天中成正覺	化身則成於此地
40	諸佛顯現於世間	無數化身難計量
	遍一切處凡愚眾	追隨於彼而聞法
41	離諸初際中後際	亦離於有及非有
	周遍清淨無變易	超越種種現種種
42	有體性為識境覆	於障礙中有法身[17]
	由於迷亂而成幻	幻則非為迷亂因
43	由於心受諸欺騙	是即見為彼彼有
	由於受二自性縛	藏識由是而轉起

17 梵本僅作「身」，此依魏譯。

44 世間無非假施設 持人法見如海湧
見其如是即轉依 是我真子隨順法

45 凡愚分別於諸法 而為地水火風等
可決定為非真實 無能相亦無所相

46 身與形及諸根等 皆由八物所造成[18]
流轉牢籠中受欺 凡愚分別於諸色

47 於彼因緣和合中 凡愚遍計其為生
以不了知真實故 入岐途於三界住

48 一切諸法無自性 語言分別無真實
即使涅槃亦如夢 無物遷化入涅槃

49 所謂心中種子聚 展現而成心境界[19]
凡愚於中遍計生 由是樂着於二法

50 無明與愛以及業 彼為心及心所因[20]
以其如是而轉起 故我說為依他性

51 當於心行迷惑時 遂即遍計為有物
於遍計中無有智 彼遍計由迷惑起

52 於受因緣所縛時 心於有情中轉起
若能遠離於因緣 我說我都無所見

18 八物，謂地、水、火、風、空、識、名色、六入。
19「心境界」依唐譯及魏譯。
20 梵文為 kāraka，意為「作者」，今意譯為「因」。

53 心若遠離於因緣　不緣自相以持心
心亦不住於身內　於我即為無外境[21]

54 此如王者或長者　欲令子喜作遊戲
先予泥塑禽獸具　其後始給予真者

55 故我教導我諸子　諸法種種形與像
至於實際〔我未說〕　此則唯能內自證

56 猶如因風海揚波　動盪而無止息時

57 藏識大海常如是　受客境風所鼓動
故見諸識生動盪　波浪重重即是此[22]

58 於是而成有二取　即有有情心生起
然而所見皆無相　此但凡愚之遍計

59 顯現最深之藏識　阿賴耶則為表識[23]
我說之為真如者　是離能取與所取

60 在於諸蘊聚之中　無人無我無有情
生則唯依識而生　滅亦唯依識而滅

61 此則譬如為圖畫　於中凹凸顯然見
諸法見為諸事物　實如圖畫非其事

---

21 由本頌可知，本經所說，超越瑜伽行之唯識，亦超越中觀之外中觀。

22 上來四頌，即第二品147、148、99、100頌。

23 阿賴耶（ālaya）不同阿賴耶識（藏識ālayavijñāna）。種種識由阿賴耶生，非由阿賴耶識生。

62 所見恆時如陽燄　乾闥婆城亦若是
見而認為所見者　於智境中無其事

63 以離根識與量故　是則非因亦非果
以無能知與所知　是無能相與所相

64 如蘊如緣如覺等　無人見亦無處見
既無人見無處見　是則尚有何所說[24]

65 由理由喻由因緣　成立我之所表述[25]
所見如夢如火輪　如尋香城如日月

66 以如火燄髮網喻　我說生者無其事
世間唯由遍計成　空如顛倒之幻夢

67 三界實無所依處　不在於內不在外
以見諸有不生故　無生法忍得成就

68 彼得如幻三摩地　得意生身與神通
以及彼得自在者　實皆由於心力用

69 諸法有境而無生　空而無有自體性[26]
若然隨着於因緣　則迷惑於其生滅

70 於內以心而現心　於外則現為外色
外境唯此而非他　此即凡愚所遍計

24 上來二頌，即第三品79、80頌。
25 此句意譯，梵文但云「表述如下」。
26 niḥsvabhāvatvaṃ通常譯為「無性」，今譯為「無自體性」似較清晰，否則易與「無自性」相混。

71	觀白骨堆觀佛像	以及內觀四大種
	善修學者由假名	即知世間種種相[27]
72	身與住處及資具	表識所取三種境
	願欲取持與分別	是表識之三能取[28]
73	外道唯迷於理量	由是不能出世間
	由分別而作分別	由是不能如實見
74	行者由於般若智	知一切法無體性
	由是彼即能寂息	且能安住無相境
75	譬如用墨塗一物	愚人即謂是烏雞
	凡愚實在亦如是	彼謂三乘同一樣
76	無有聲聞無緣覺	所見佛與聲聞形
	皆是菩薩所化現	菩薩以悲為自性
77	三界有境唯識取	由二自性作分別
	於人及法轉離時	即能如實證真如

27 假名（prajñapti），即假施設。此處用《大品般若》（卷二）之〈三假品〉義。一受假，事物由因緣和合而成，故無實體；此如白骨堆觀；二法假，事物由因緣和合而成，故無有自性；此如四大種觀；三名假，諸法唯有假名，此如佛像觀。

28 舊譯有誤，魏譯尤甚。彼云：「身住指資生，可取三種境，識取識境界，意識分別三」。 然而本頌梵文甚為艱澀，於說「三能取」時，初二為 udgraha-vijñapti，可譯為「願欲與表識（取識）」，此即不詞，因不能說表識之能取為表識，故此處意譯為「取持」。魏譯之誤，即由此而來。可參考唐譯「身資及所住，此三為所取，意取及分別，此三為能取」，此即將該梵文譯為「意取」。

78	日光月光與燈光	四大種及摩尼寶
	各起功能無分別	佛性亦然自起用
79	此則猶如翳目者	顛倒而見毛髮網
	其所分別於有境	皆是凡愚妄分別[29]
80	諸法說為淨或染	都如翳目見髮網
	彼實都無生住滅	亦非為常及無常
81	猶如人中陀都毒	放眼世間皆金色
	雖然此處實無金	於彼黃金成大地
82	凡愚實然亦類此	無始來時心心所
	如其現而執為實	豈知有境如幻燄
83	一種子及無種子	二者實為同一印
	一種一切種亦然	於一心而見無量
84	一種淨即無種境	以無分別而平等
	由多而生成困惑	名一切種故多種[30]
85	於彼因緣法之中	實無有生無有滅
	於因緣受分別時	始成為生成為滅[31]

---

29 此即第三品51頌。

30 第83、84二頌，向來認為難解。依密乘義，「印」(mudrā）即內自證智境。頌云，於心中建立一種子，即與建立「一切種子識」(梵本略為「一切種」）同一境界，此為識境，但卻與「無種子」之自證智境平等。由是於淨時，一種子淨即同「無種子」之智境。然而凡愚卻因多種子而生困惑。何以為「多種子」，以其為「一切種子識」故，既言「一切」，自然是「多」。此「一切種子識」(sarva-bija-vijñāna）即藏識之別名。

31 此即第二品140頌。

86 三界無非是假名　事自性中無真實
依假名之事自性　諸理量者起分別[32]

87 當知有法自性時　不須遮遣於迷惑
無生即有法自性　能見此者即解脫

88 因有相如幻非虛　如是諸法說真實
然彼無實如閃電　故說諸法悉如幻

89 實無有法未曾生　亦無有法曾生起
即使因緣亦無有　為世俗故說為有

90 此非謂彼生與滅　不在因緣中成立
此但遮遣諸凡愚　彼對因緣作遍計[33]

91 無自性亦非識造　無實事亦無藏識
凡愚樂着諸分別　惡理量者如死屍[34]

92 佛子見境皆唯心　故彼即能得化身
所行諸行皆遠離　成就神通力自在[35]

93 於心轉時色顯現　實則無心亦無色
無始來時心迷惑　行者由智見似現[36]

94 所相實事及假名　無非皆為心撓亂
若能於此得超越　佛子行無分別道[37]

---

32 此即第三品52頌。
33 上來三頌，即第二品170、144、141頌。
34 此即第三品48頌。
35 此即第二品136頌。
36 似（abhāsa），即非真實。「似現」，無所有而顯現。
37 此即第三品53頌。

95	乾闥婆城與幻變	髮網以及彼陽燄
	是皆無實而似實	有境自性即如此
96	無一法可成為有	所有現前皆惑亂
	由惑亂故計為有	樂着二取分別見
97	種種色中習氣起	心即轉起如波浪
	當於斷除習氣時	心即無從得轉起
98	心之轉起依諸緣	譬如圖畫依牆壁
	不然則於虛空中	為何不能繪畫圖[38]
99	心若依緣而轉起	是則此心因緣生
	唯心義則不得成	
100	然而心實由心取	無有少分依緣生[39]
	本淨虛空無習氣	
101	取自心則心轉起	心外實無所見境
	由是唯心即得成	
102	心者是即為藏識	意以思量為體性
	依於種種根官境	由是說之名為識
103	心則恆時為無記	意於二邊中起用
	轉識則有善不善	

[38] 此為駁論，駁97頌所牒。

[39] 若直譯，此句為「無有少份以諸緣為有因（sahetuka）」。

104	第一義諦之法門	遠離能所二邊事
	然則既住於無相	緣何尚建立三乘[40]
105	諸住地及佛道地	離識境而但唯心
	諸佛曾說今正說	佛亦將於未來說
106	前七地則尚有心	八地則為無識境
	後二地尚有所住	無所住者是我地
107	自現證與極清淨	此即是為我之地
	此亦大自在天界	色究竟天光閃耀
108	光輝熾燄如火聚	具足明麗種種色
	是能悅意且清涼	吉祥化現此三界
109	有三界為今化現	有三界為先時化
	於此我演說諸乘	實皆歸入我地上[41]
110	自現證者為無時	亦超諸地諸境界
	彼亦超越於心量	建立而為無相果
111	所見為有及為無	以及所見為種種
	皆為凡愚顛倒執	由顛倒而見種種
112	識智若無有分別	則與有義不相應[42]
	由於心無自形色	故我說為無分別

40 此即第二品132頌。

41 上來五頌，即第四品1至5頌。

42 梵vastu，實物義，故譯為「有義」。

113 是知諸根悉如幻　　識境則如一夢境
能作所作與作事　　究竟不能立為有

114 禪定與彼三摩地　　無量以及無色定
及彼滅盡受想定　　以唯心故不可得[43]

115 預流果及一來果　　不還果與阿羅漢
如是四者實無非　　依於心之虛妄境[44]

116 凡愚分別有為法　　空與無常及剎那
分別剎那法之喻　　如河如燈如種子

117 諸法離用而剎那　　寂靜無生亦離壞
此即是我之所說　　諸剎那法之涵義[45]

118 數論師與勝論師　　說由有或無有生
如是一切彼所說　　皆不可答應置答

119 四種答問之方式　　一向正答及反問
分別答以及置答　　由是調伏諸外道[46]

120 依於俗諦有一切　　依於勝義則無有
一切法無自體性　　成可見故為俗諦

121 諸法被認為有者　　實因言說而成有
若無言說令其有　　則一切法不成有

---

43 此即第二品133及176頌。
44 此即第二品130及177頌。
45 上來二頌，即第六品9、10頌。
46 上來二頌，即第二品174、173頌。

122 若唯言說而無物　　此於俗諦亦不成
由顛倒而認實性　　實無其物可得見

123 依此顛倒則不能　　說自體性為非有
顛倒而認實性故　　所見當然無體性
如是一切實非有[47]

124 形色習氣滲滿心　　於是即見為種種
心迷惑而着色相　　如是即認為外境

125 由無分別以分別　　分別於是即然斷
故由無分別分別　　即見空性之真實

126 此如幻化象生起　　亦如畫成金樹葉
彼心盈滿無明色　　即成可見世間相

127 智者於迷無所見　　於彼中間無有實
若於彼中有真實　　則迷亦當成真實

128 若然離於諸迷法　　而有似相生起者
此即依然是迷法　　猶如翳目未清淨[48]

129 此如翳目者所見　　由於惑亂見髮網
凡愚如是見世間　　生起種種惑亂相

130 三界類如髮絲網　　動漾類如陽燄水
彼復亦如夢與幻　　如是現觀即解脫[49]

47 此說倒世俗。如認雲為「犬」，此「犬」當然無體性，但卻不能由是說犬無自體性。此遮外道說「梵」為空性。

48 上來二頌，即第二品168、169頌。

49 此即第二品150頌。

131 能分別與所分別　以及所成分別事
能縛所縛及其因　六者即為解脫緣

132 既無道地亦無諦　無有剎土無化身
無佛無有二乘人　此等悉皆為遍計

133 士夫相續以及蘊　緣與微塵及勝因
自在天與能作者　悉皆唯心之分別[50]

134 心遍處處即一切　亦周遍於一切身
由邪見心見種種　心之本性無諸相[51]

135 自我非即為蘊聚　蘊聚之中亦無我
彼非如其所分別　亦非是彼之餘外

136 一切有相於凡愚　成為分別而見取
若一如其所見者　人人都應見真實

137 以一切法實非有　故無污染無清淨
法非如其之所見　亦非是彼之餘外[52]

138 由迷惑而起所相　即是依他自性相
於彼所相設名言　是則遍計自性相

139 所相名言不建立　亦無因緣施設事[53]
是即圓成自性相

50 此即第二品139頌。

51 「邪見」，原作「六種見」，即指外道六師邪見。又，「心之本性」，原作「心之種姓」。

52 上來三頌，即第三品35、36、37頌。

53 samketa舊譯為「和合」，應譯為「施設」。

140 處處遍滿異熟佛　處處遍滿應化佛
遍滿菩薩及有情　亦周遍滿諸剎土

141 等流應化與法佛　及彼現為化身者
從阿彌陀樂土來

142 應化佛及異熟佛　彼等凡有所說者
見於甚深方廣經　於其密意須知曉

143 凡菩薩說導師說　皆應化佛之所說
而非異熟佛所說

144 一切諸法實無生　然而彼亦非非有
如夢境亦如幻化　乾闥婆城可比喻

145 於種種中心轉起　而心實則是解脫
除心起外更無餘　由是心即能寂息

146 有情心見似外境　此心即由遍計生
唯心而無外世間　離此分別即解脫

147 積集戲論惡習氣　無始來時即如此
由是分別得維護　虛妄世間即轉起

148 有似外境識即起　智則是為真如境
於轉依時無相境　是為智者之境界

149 此有愚夫所行禪　以及觀察義理禪
以如為緣之禪定　以及如來清淨禪[54]

150 依於遍計之義理　說一切法為不生
然而住於依他者　於分別中起迷惑

151 由不相應於分別　由得遠離於遍計
依他識智即清淨　成轉依而住真如

152 莫對分別作分別　凡分別皆非真實
二取分別成惑亂[55]　遍計外境即顛倒

153 由遍計而作遍計　緣生即成自體性
於歪曲中認外境　無此外境但唯心

154 於彼如理觀察者　二取差別即寂息
如是即無此世間　如彼凡愚所分別

155 習氣熏心成撓亂　似現外境即生起
於智起時二見息　即真如境即智境
無相且不可思議

156 相名與分別　即二自性相
正智及如如　圓成自性相[56]

54 此即第二品161頌。
55 原有「唯二見非真實」一句，略去未譯。
56 此即第二品134頌。

157 由於父母之和合　阿賴耶與意識俱
此如鼠落酥油瓶　紅白二分相增長[57]

158 經歷閉戶稠與泡　不淨聚攜諸種業
業風四大相長養　由是成熟如果子

159 其五其五復其五　以及九竅孔生起
爪牙以及毛髮覆　增長圓成便出生

160 初生之時如糞蟲　復如人在睡中醒
由眼起始分別色　如是分別即增長

161 當得分別識智時　於是即有語言生
由於唇舌顎和合　分別生起如鸚鵡

162 彼外道說有定義　然而大乘無定說
唯隨有情之意樂　不住於見差錯處[58]

163 此乘為我內自證　非計度者所能至

164 如是導師寂滅後　告我誰人持大乘
大慧有人能持法　在於善逝涅槃後[59]

---

57 此頌說「阿賴耶」，非說阿賴耶識。阿賴耶入胎即受業風所吹而次第生起諸識，詳見於《淨治名相》。又，此說紅白增長，即密乘意趣，由此可知，謂無上密出於七世紀印度教性力派之說，不攻自破。「鼠落酥油瓶」，即父母和合之象徵。

58 此句魏譯為「非惡見行處」，唐譯為「邪見不能近」，皆可商榷。大乘無定說，非「邪見不能近」，實為行者依次第作觀修時，其先一次第之決定，即後一次第之抉擇，如是次第超越，即見次第差錯，以其為超越，故不住於差錯。

59 162至164頌，此處重作分行。

165 於南天竺韋陀村[60] 大德比丘當出世
此比丘名為龍召[61] 能破有無二邊見
166 彼能廣弘於我乘 無上大乘弘於世[62]
且得證初歡喜地 得往生於安樂國

167 由智以作觀察時 諸法自性不可得
是故彼為無自性 抑且彼亦不可說[63]
168 緣起中無是與非 彼落緣起迷霧者
說是說非如外道 見地遠離我教法
169 施設名言成有法 此已經歷千百世
恆時沿用復沿用 無量相依分別起
170 然而若無此施設 世間必定成迷亂
是故名言之建立 實為避免迷亂故
171 凡愚分別於有法 實依三種作分別
由名由緣及所生 是由分別成迷惑

---

60 vedalī。

61 Nāgāhvaya，亦有譯為龍叫、龍猛。此為龍樹弟子之名。彼曾於南印弘如來藏，見《多羅那他印度佛教史》。

62 anuttara原義為「無上士」，通指「無上」。此如《寶性論》即名為「大乘無上續論」。所謂「無上續」即指如來藏一系經論。如來藏為大中觀，故列入中觀法系。

63 此即第二品175頌。

172 〔或諍〕本種原不生　且如虛空亦不滅[64]
然此實無自體性　且亦依於分別義[65]

173 如影如幻如陽燄　如夢復如旋火輪
如尋香城如回響　自相顯現同此理

174 無二真如與空性　實際法性無分別
此皆是我之所說　屬於圓成自性相

175 語言屬於心行相　由是真實受歪曲
般若不受心分別　若遍計即落二邊

176 具有具無此二見　即為心識之境界
於此識境消失時　心識究竟得寂息

177 當不執持外境時　此既非滅亦非有
是即如如之體性　是即說之為智境[66]

178 凡愚不見於遍有　此唯智者能得見
以唯智者見遍有　此即一切法無相[67]

179 此如假金造纓珞　非金視之而似金
凡愚遍計為真金　顛倒遍計於諸法

---

64 此牒計數論說。數論師建立prakṛti為「本」(此依窺基譯，見《大乘法苑義林章記》，或譯為「自性」，似不如窺基所譯)，「本」可開展為五大種(地水火風空)，故此處姑譯為「本種」。
此頌舊譯皆可商榷。如唐譯云「以不生不滅，本性如虛空，自性無所有，是名遍計相」，是即全為佛家之說，不顯諍論與答辯義。故此處加「或諍」二字，以顯頌義。

65「本」說為有自體性，故說其為無自體性以破之。下來諸頌，即顯由因緣不能建立自體性義。

66 上來二頌，即第三品9、10頌。

67 此頌實說如來藏，如來藏即為智境，且周遍一切身。

180 若信本無而有生　既生成有而還滅
即落於因說生滅　彼非行於我教法[68]

181 諸法無始亦無終　亦不住為真實相
世無能作與所作　此識覺者不能知

182 諸法過去未曾有　於將來亦不成有
亦不存在於今時　一切如是即無生

183 於時間中起形變　於大種中起諸根
此實具在中有中　是故遍計非智者

184 諸佛不從於生緣　而對世間作分別
唯從規範世間緣　見世間如尋香城[69]

185 法性顯示為施設　離施設則無所生
離施設亦無所滅

186 鏡中水中與眼中　瓶中以及寶珠上
所成影像皆可見　而實無像其能持

187 猶如陽燄虛空中　種種事物唯顯現
雖然形色各相異　皆如石女夢中兒[70]

188 我之大乘既非乘　亦非聲音非文字
既非為諦非解脫　亦非無相之境界

---

[68] 此即第三品11頌。
[69] 上來二頌，即第三品44、45頌。
[70] 上來二頌，即第二品159、160頌。

189 然而大乘亦是乘　於三摩地得自在
種種意生身莊嚴　如王意樂鮮花朵[71]

190 於緣起中諸有法　既不為一亦非異
若廣說之則為生　若略說之則為滅[72]

191 一者是為無生空　一者則是為生空
此以無生空為勝　生空則可說壞滅

192 真如空性及實際　涅槃法界意生身
我說之為諸異名

193 彼若依於經律論　而於清淨作分別
是為依止於文字　彼實未建立無我

194 非由外道非由佛　非由於我非餘眾
若由於因而取有　其誰尚能說無有

195 當由於因取有時　則更不能取無有
由依說生惡見量　有與無有成分別

196 若能現證為無生　亦即現證為無滅
由是不落於有無　世間即成為寂靜[73]

197 諸有情取分別時　可見世間如兔角
而其分別之惑亂　則如鹿逐陽燄水

[71] 上來二頌，即第三品1、2頌。

[72] 唐譯云「略說以為生，廣說則為滅」。魏譯云「略說諸法生，廣說諸法滅」。二者皆與梵本不同。

[73] 上來三頌，即第三品12、13、14頌。

198 由於執取於分別　分別相續而生起
當分別因捨棄時　人即從此釋重荷

199 譬如於彼陽燄中　無水而識覺為水
是故凡愚見諸法　與聖者見兩不同

200 智者內觀之境界　常行於彼離識境
清淨生於三解脫　故遠離於生與滅[74]

201 甚深勝妙大方廣　是能見於諸佛國
我為勝利王子說　為聲聞則說無常

202 三界無常以及空　遠離於我及我所
此即我為聲聞眾　所演說之共法義

203 於任何法都不着　獨行而知寂靜義
得離戲論緣覺果　此即我為彼所說

204 一切外境唯遍計　由於依他而有身
以迷惑故不自見　於是即有心轉起

205 然而十地即初地　初地即為第八地
九地是為第七地　七地又為彼第八

206 且此二地為三地　四地即為第五地
第三又為第六地　無識境有何次第[75]

74 上來二頌，即第三品54、55頌。
75 上來二頌，即第四品6、7頌。

207 於一切法拭盡處 無相境亦不成有
於有非有平等中 聖者即能生智果

208 如何有境不成有 如何平等能生起
昧則內中外撓亂 息撓亂心見平等[76]

209 無始即見彼無明 生死道上作流轉
執着於有成牽繫 如楔出楔而捨離

210 意識為因為所緣 末那確保其功用
識為心之起用因 且成為彼之所緣[77]

211 此有四種神通力 由修習熟由加持
由有情中隨類得 以及由於夢中得

212 夢中所得之神通 及佛加持而得者
以及隨類之所得 皆非成熟之神通[78]

213 當由習氣熏心時 有物生起如言說[79]
凡愚於此不能知 遂謂之為實有生

214 當於分別外法時 其心虛妄即增上
由是而見別別相 即不自見心惑亂

215 云何說之以為生 可見世間何不說
無有世間而見有 對誰人說云何說[80]

---

76 上來二頌，即第三品56、57頌。

77 上來二頌，即第二品153、180頌。

78 依梵本，似應解作由修習成熟而得之神通，唯唐譯則稱之為「報得通」，此即為具異熟力之神通。

79 梵本作bhāvābhāsa，如言說而有。

80 此頌唐譯為長行 —— 云何說之為生？云何不說可見世間？無實有之可見世間仍可見之為有，此實云何而說？於誰如是說？何故對其人說？

216	心之體性本清淨	意則常時成污染
	意識諸識相俱起	習氣恆時作熏染
217	彼阿賴耶離於身[81]	意則獨尋六趣路
	諸識迷於似外境	遂受欺騙而見取
218	凡所見者皆自心	外世間有不可得
	如是而見迷亂境	行者憶念於真如
219	諸禪修者之定境	業力及佛威力境
	此三皆離於思維	是不思議之識境[82]
220	我說過去與未來	涅槃人我及世間
	是皆隨順世俗說	於勝義則離文字
221	二乘以及諸外道	是皆依於彼見地
	於唯心義起迷惑	是故遍計有外境
222	緣覺佛種阿羅漢	證覺而得見諸佛
	密種子長於覺中	然而成就於一夢[83]
223	幻與心及智與寂[84]	以及有無二見等
	何處為誰何時說	告我因何云何說
224	我說幻及有無等	為對唯心起惑者
	當生死相相應時	能相所相即遣除

81 此作「阿賴耶」，不作「阿賴耶識」，與舊譯異。

82 舊譯皆改「識」為「智」，此實不必改，佛威神3力境界，實已顯現為識境，此如放白毫光，出廣長舌等。

83 此處「佛種」指菩薩，舊譯誤為佛。 所謂「成就於一夢」，即謂其於識境中成就，如世尊法身往色究竟天，而色身則仍住於識境。

84 舊譯誤「智」為「趣」，此蓋由於m與g易誤認，故mati誤為gati。

225 意之異名為妄想　時與五識相俱起
如影像及如海浪　是則由心種子生

226 心意及識不起時　即能得彼意生身
且得成就於佛地

227 因緣以及蘊處界　諸法自性及施設
人我以及心等等　悉皆如夢如髮網

228 若見世間如幻夢　行者即住於實義
實義即離於諸相　離於理量亦離因

229 智者所得內自證　常安住於無念境
以不惑於量與因　故引世間入真實

230 於諸戲論遮遣時　顛倒即不復生起
於具分別識智時　顛倒則當持續生

231 世間空而無自性　是故凡說常無常
皆是追隨生論者[85]　而非追隨於無生

232 遍計世間一與異　或計之為俱非俱
皆由自在或自然　時神我等諸因生

233 識為流轉之種子　認知世間即不起
此如牆壁上圖畫　能認知即不顯現

[85] utpāda-vādin，生論者，指理量與因以成立「生」。

234	此如幻人之影像	人亦如是有生死
	凡愚以其愚痴故	真成縛解亦若是
235	於世間內外二法	於緣起所成事物
	行者若能得了知	是即安住於無相
236	彼心不離於習氣	亦不與習氣相俱
	雖然受習氣所纏	心自依然無差別[86]
237	習氣依於意而生	此則有如污與垢
	心則有如純白布	由受覆而不顯露
238	此可比喻為虛空	既非有亦非非有
	於諸身中之藏識	我說亦離有非有
239	當於意受遮遣時	心則能離於撓亂
	由是覺知一切法	故我說此心成佛
240	由三相續得斷除	遠離於有以及無
	且亦遠離於四句	一切有法恆如幻
241	前七地尚是心生	是故屬於二自性
	餘地以及於佛地	悉皆攝屬為圓成
242	欲界色界無色界	及說此身得涅槃
	所說悉為心境界	
243	當於〔觀修〕有所得	即有種種迷惑生
	當於覺知自心已	迷惑即便無生滅

[86] abhinna，與「無變異」同義。

244 於無生中遮遣因　為成流轉立有境
由見一切法如幻　是故於相不分別

245 三乘一乘與無乘　我為彼等作宣說
為彼鈍智與智者　或為樂於寂者說[87]

246 有兩種法我建立　諸相以及其現證
於此成四相應說[88]　由是而成為宗義

247 當由形色見體性　此迷惑即成分別
遣除名相自性淨　此則是為智境界

248 當於分別持續時　遍計即然持續生
分別遍計無有實　是為智境之自性

249 心之解脫為真常[89]　由此體性得滿足[90]
一切諸法之自性　真如遠離於分別

250 於義不可說為淨[91]　然亦不可說為染
心清淨離諸雜染　於智境中唯清淨

251 從因緣生之世間　離諸分別而認知
則見類如幻夢等　行者是時即解脫

---

87 上來二頌，即第二品 171、131 頌。
88 相應說（yuktideśanā）與理相應之說。
89 非謂心為真常。解脫為一境界（智境），非建立為一事物。
90 此即智境唯藉識境而成顯現，由是可說二境界平等，如水月與水平等。
91 義，vastu，指「實」。以智境必藉識境始成顯現，故不可說智境為淨；然而智境不受雜染（無變易），是故亦不可說之為染。

252	由垢而生諸習氣	彼常與心相和合
	凡愚故見外境有	而不得見心法性[92]
253	心之體性為清淨	非由迷亂心生起
	迷亂原從迷亂生	由是心即不可見
254	虛妄本身無非義	義不在行及餘處[93]
	然卻有處觀其行	
255	當行成為可見時	能相所相都遣除
	一切推斷皆遠離	唯自心而見世間
256	行者得入唯心時	即停分別外世間
	由是得安住真如	從而超越於唯心
257	由於得超越唯心	彼亦超越無相境
	若安住於無相境	是則不能見大乘[94]
258	無功用境為寂靜	由本誓故究竟淨
	此最殊勝無我智	以無相故無所見
259	應觀心之所行境	應觀智之所行境
	於由般若觀境時	即不受相所困惑
260	心所行境為苦諦	智所行境為集諦
	餘二諦以及佛地	是般若之所行境

92 心法性（cittasyadharmatā），即如來藏異名。

93 此指十二因緣之行（saṃskāra），為業造作。舊譯作「有為」（saṃskṛta），恐誤。

94 由此可知，經中所謂「大乘」，非一般大乘，此實指後人所說之大中觀，即以如來藏思想為體系之中觀。

261 得證果及般涅槃　以及八正道種種
一切聖諦如是知　即最清淨之佛智

262 眼根色境光虛空　與意和合生眼識
諸識實從藏識生

263 無能所取無取事　無名無事於取中
分別而為無因者[95]　故可說之為無智

264 名不由於義而生　義之生起不由名
諸法有因無因生　無非分別莫分別

265 一切諸法無自性　語言故亦離真實
凡愚不解空空義　由是彼等成流轉[96]

266 遍計自住於真實　遂依假施設說法
一法不得成為五　故彼背離於真實[97]

267 彼邪戲論應遮撥　是應超越於有無
行者若能見無相　不見邪法於世間

268 彼計作者有且常　此實無非唯言說
於實諦中離言說　法唯寂息始得見

---

95 nirhetuka。

96 此即第二品145頌。

97 此遮數論。彼立神我與本（prakṛti本性）由本分二途，一為覺、一為我慢（ahamkāra）。然後由我慢復成五知根、五作根及五唯，五唯則五大。如是等諦皆生於本。見《金七十論》。

269	當依止於藏識時	其時即有意轉起
	當依止於心與意	其時識聚即轉起
270	由增益而建立者	無非即是所增益
	了見真如心體性	行者即得唯心智[98]
271	不想於意以及相	常無常想亦不着
	不由於此而見諦	亦不觀於生不生
272	諸識都從藏識起	故不分別為二法
	終不能於一義上	而有二心生作用
273	若然已見於心者	則非空亦非言說
	然而若未見於心	則落重重見地網
274	無有因緣得生起	亦無有彼諸識根
	既無界亦復無蘊	無貪亦復無有為
275	無有本初之造作	無能作亦無所作
	無後際復無有力	既無解亦復無縛
276	無有所謂無記者	無有法亦無非法
	無有時復無涅槃	無有所謂法體性
277	無有佛陀無真諦	無有因亦無有果
	無顛倒復無涅槃	無有死亦無有生
278	無有因緣十二支	無二邊亦無無邊
	一切妄見皆寂息	是故我說是唯心

98 此處「智」，梵作 jñatā，意為「知」、「能知」。今從慣例譯。

279 煩惱業趣以及身　作者以及果報等
是皆如陽燄如夢　亦復有如尋香城

280 以得安住唯心故　一切實見皆捨離
以得建立唯心故　即能見於斷與常

281 於涅槃中無蘊聚　亦無有我無諸相
以能入住於唯心　即離計着於涅槃

282 由罪業令世間起　成為人見之外境
心不由此世間生　是故心為不可見

283 由習氣而成為見　類如身資住處等
心非為有亦非無　不由習氣而展現

284 污垢現於清淨中　而彼清淨非即垢
此如虛空受雲遮　由是心成不可見

285 積集業者名為心　了別此者即是智
人由般若可得者　無相境界及具力[99]

286 心受外境所縛束　識覺智隨境轉起
殊勝無相境界中　則有般若得轉起[100]

287 心意識離想分別　此是聲聞非佛子
彼菩薩求由分別　而得觸證於法性

---

99 此即第三品38頌。
100 此即第二品182頌及三品39頌。

288	其清淨者如來智	住於寂滅最勝忍
	彼由殊勝義而生	而遠離於作意行[101]
289	依於遍計得成有	於依他見則非是
	由顛倒成遍計性	於依他中無分別[102]
290	心不由於大種生	是故心無可見處
	由習氣而成為見	類如身資住處等
291	大種造者非為色	色實非為大種造
	如尋香城如夢幻	此等皆非大種造
292	於我般若有三種	智者由是得具力
	心不由於大種生	是故心無可見處
293	由習氣而成為見	類如身資住處等
	一切自相得分別	一切諸法得顯現
294	我般若離彼二乘	聲聞智着有境轉
	如來般若為無垢	以依唯心生起故[103]
295	若於因緣所生法	說為真實非真實
	是則其人可決定	必然具彼一異見

[101] samudācāra-varijitam 魏譯「諸行相」，此處姑譯為「作意行」，指由識覺作思擇後，而起作意之行相。
上來二頌，即第三品40、41頌。

[102] 此即第二品183頌。

[103] 此即第三品43頌。

296 遍計種種分別法　實如幻事無所得
由分別成種種相　無所得者亦如是

297 遍計於相成過失　由是人即受束縛
凡愚遍計心生相　於依他中作遍計

298 從於遍計而有者　無非即是依他相
遍計而成種種相　於依他上作分別

299 世俗諦與勝義諦　第三則為異端因
虛妄分別為世俗　彼若斷除則智界

300 譬如修行者觀修　於一之中現種種
然而此實無種種　但為虛妄分別相

301 譬如由翳眼所見　見種種且起遍計
翳境非色非非色　由無知者成依他

302 譬如淨金離垢染　譬如淨水離泥濁
譬如虛空淨無雲　離遍計即淨如是[104]

303 我有三種聲聞眾　應化以及本願生
至於解離貪瞋者　是則從於法而生

304 亦有三種菩薩眾　如諸佛而無有相
思念有情而化現　未成佛而現佛相

[104] 上來七頌，即第二品184至190頌。

305 無有所謂遍計有　由依他則見其有
當人遠離於分別　增益減損皆受壞

306 若然依他相為有　遍計相則為無有
是則有法離於有　有法得從無有生

307 依止遍計分別故　可得依他相為有
依止於相及名言　遍計〔自性〕得生起

308 遍計〔自性〕不成就　實無所有得生起
若知勝義諦之義　則其自性得清淨

309 遍計分別十二種　依他則有六種〔因〕
於內自證真如智　彼等悉皆無分別

310 於五法中成真實　彼三自性亦如是
行人依彼現觀時　則不逾越於如如[105]

311 人心可見有所似　如星如雲如日月
由諸有情所見者　實皆由從習氣生

312 諸大種離於自體　無能相亦無所相
若大種能造大種　色即可由大種造

313 諸大種實皆相同　大種中無大種造
以諸大種而為因　地與水等即其果

105 上來六頌，即第二品191至196頌。

314 假施設色如幻生　彼之顯現則如夢
或現而如尋香城　彼為陽燄及第五[106]

315 此有五種一闡提　如是皆五而成族
此如五乘與無乘　涅槃則為第六種[107]

316 蘊可分為二十五[108]　於此而有八種色
復有二十四種佛　以及二種佛子眾

317 此有法門一百八　復有三種聲聞眾
於佛土則唯有一　故於佛亦唯有一

318 同解脫者有三種　心之流注則有四
我之無我有六種　且復有彼四種智

319 自因緣法作脫離　且離諸具過失見
此即是為自證智　無上大乘無變異

320 生與不生八九種　當下證與次第證
則只唯有一現證

321 無色界有八世界　禪定則可分為六
緣覺眾以及佛子　則有七種出離相

322 過現未皆無此事　既無常亦無無常
作與作事及其果　一切無非夢中事

106 此指第五大種，即「空」。
107 由此頌起說諸法數，實欲行者離於法數，故於一切所說，實不宜計着。
108 舊譯作「二十四」。

323	從來未有佛出生	聲聞菩薩亦如此
	當心離其所見時	是則恆常如幻有
324	住兜率以及入胎	出生出家住世間
	遊諸國土轉法輪	可見而無出胎者
325	為彼流轉有情眾	說涅槃及說實諦
	說諸佛土之觀覺	及說諸法因緣生
326	〔說〕世間及林與島	遊方無我及外道
	禪定乘與阿賴耶	不可思議果境界
327	月族星族及王族	諸天以及阿修羅
	夜叉及彼乾闥婆	皆由業由愛而生
328	不可思議變易死	猶與習氣共相俱
	當於死能永盡時	始能壞彼煩惱網
329	財帛谷物與金銀	土地貨物與牛羊
	以及奴僕象馬等	是皆不應蓄與養
330	彼不睡於穿孔床	亦不以泥而塗地
	不用金銀銅鉢盂	
331	行者常以青色等	或用牛糞泥果葉
	染白布成欽婆羅	令衣染作袈裟色[109]

[109] 本頌依舊譯。又，舊譯331與332二頌互換次序。
欽婆羅（kambala），類如褐色而帶赤。袈裟（kāṣaya），即壞色。

332 行者許持一缽盂　恰滿摩竭陀之量[110]
缽為石造或陶泥　或鐵或貝或琉璃

333 行者可蓄四指刀[111]　刀刃彎如半月形
此為便於截布故　修學不習諸技藝

334 修行者為修學故　不應從事於買賣
若必須時使白衣　此為我所訂之制

335 由是須守護諸根　能善解於經律義
不與白衣相狎習　如是我許為行人

336 行者須住於空屋　墳間樹下或巖穴
或者住於林草中　以至住於露天處

337 行者可以着三衣　於諸塚間或餘處
若有人願施衣服　則可聽任其接受

338 於行者作乞食時　直視眼前一軛地
應須如是而自律　譬如蜜蜂採花朵

339 當覺處身雜眾中　或雜比丘尼與共
此非修行人所願　皆不應於此行乞[112]

340 修行者為修學故　於彼諸王諸王子
大臣以及長者等[113]　不應親近以求食

---

[110] magadha，不詳。然此亦為「摩竭陀」國之名，此或指缽盂大小恰如該國缽盂之量。

[111] caturaṅgula，刀刃長如四指并排。　本頌參考魏譯。

[112] 此句依唐譯，梵本意隱晦。

[113] 指有階級地位等人。

341 於彼生家或死家　　於彼親家及友家
比丘比丘尼雜處　　不宜行者作乞食

342 寺院炊烟常不斷　　經常備辦種種食
或有所為而舉炊　　不宜行者作乞食

343 行者見於世間者　　雖見能相與所相
而能離於生與死　　及能交替觀有無

344 當於生死無分別　　行者疾得三摩地
具力神通與自在

345 行者不應對世間　　視為微塵時勝性
諸因所生而成有　　亦不視為緣起性

346 由自分別成遍計　　遍計則由習氣生
修行人於見有時　　恆時見為幻與夢

347 內觀恆時須遠離　　一切增益與誹謗
行者不分別三有　　現為身資及住處

348 不思如何得飲食　　唯端直身而安住
對於諸佛菩薩眾　　行者數數作頂禮

349 由從經律得義理　　行者於中起明觀
觀於五法及無我　　亦明觀於自心中

350 行者須於內自證　　通達無垢之法性
及知諸地與佛地　　住大蓮花得灌頂

351 見徘徊於諸趣中　即於諸有生厭離
由是即樂住尸林　對諸觀行作修習

352 行人於彼觀修中　時見日月之形相
或見蓮花魔住處　虛空火燄種種相

353 如是一切諸顯現　皆可引人入外道
或者墮於聲聞境　或墮入於緣覺界

354 盡捨離入無相境　順真如緣即現前
諸剎諸佛光輝手　摩彼具緣人之頂[114]

355 或計無因有法體　彼既非常亦非斷
亦復離於有與無　彼即遍計為中道

356 彼於無因起遍計　以無因落斷滅故
以其不能知外境　是故彼壞於中道

357 由於執着於有法　亦不能除斷滅畏
是故彼等說中道　即作增益與減損

358 當能了知唯心時　外境即然已遣除
於時分別更不起　此即能達至中道

359 唯心而無可見境　無外境即心不起
如是我及諸如來　說此是即為中道

114 上來三頌，即第二品162、163、164頌。

360 生與不生有與無　此等一切皆是空
於一切法無自性　是則不着於二法

361 當不能起分別時　凡愚遍計為解脫
心若無有覺智生　焉得斷除執於二

362 能覺自心之所見　所執於二即斷除
以智遍知故能斷　而非毀壞彼分別

363 遍知外境心所見　於時分別即寂息
由於分別寂息故　真如亦由心遠離

364 若人雖見諸法起[115]　仍離外道見涅槃
此涅槃是智者取　以其非為斷滅故

365 能證此者成佛道　此乃我及諸佛說
若然更作餘分別　是則墮於外道見

366 無有生見諸法生　無有滅見諸法滅
周遍千萬億世界　同時現如水中月

367 一身而現成種種　如注雨及如火燒
以心能成種種想　彼說此即是唯心[116]

368 當知形色與顯現　種種無非唯心時
於時心亦是唯心　無心亦由心所生

115「諸法」二字，據舊譯加。梵本作「故雖見有所起」。
116 此非本經所許之「唯心」，但為「一切唯心造」之層次，故經云：「彼說」，舊譯失譯此二字。下369頌同。

369 由設想於佛形相　聲聞緣覺等色相
以及種種餘相狀　彼等即說是唯心

370 為有情故現色相　無色而現為形色
由無色界至地獄　彼等皆唯心所生

371 於轉依時則可得　名為如幻三摩地
以及能得意生身　得十地且得自在

372 由自分別成顛倒　動中建立諸戲論
凡愚於其見聞思　及所知中而受縛

373 若然依於依他相　則有種種遍計名
然而種種遍計相　則依依他而生起

374 以覺智作善觀察[117]　無依他亦無遍計
圓成智中無所有　云何以智能分別

375 若於圓成智而言　有法不能說有無
於不能說有無中　云何能有二自性

376 由於遍計分別故　此二自性成施設
由遍計見種種法　彼清淨則得聖智

377 有遍計即有種種　從於依他而分別
若異於此作分別　則成墮入外道說

378 於遍計上更遍計　種種因法由是生
二取分別若遣除　此真能得圓成智[118]

117 梵 buddhi，即「覺」。
118 上來六頌，即第二品 197 至 202 頌。

379 佛於剎土為應化　說一乘與三乘法
我實不入於涅槃　一切法空離生死

380 諸佛不共三十六　各各復分成十者
依於一切有情心　彼各自成其剎土

381 當於分別有法時　即成種種顯現相
法佛世界成種種　於真實則無所有

382 唯法佛者是真佛　餘皆依彼而化現
依於種子相續流　有情得見佛現身

383 受顛倒縛受相縛　於時分別即起動
真如無異於分別　分別無異於諸相

384 自性佛及受用佛　變化佛與五化佛
佛眾共為三十六　彼等皆為自性佛[119]

385 紺青與紅等諸色　鹽與螺殼乳與蜜
芳香果實與花朵　以及太陽之光芒

386 是皆非異非不異　恰如大海與波濤
由是說彼七識聚　與心和合而相俱

[119] 不空三藏《略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門》（大正‧十八，no.870）引本偈云「自性及受用，變化及等流，佛德三十六，皆同自性身」，復云「并法界身，總成三十七也」。由此亦可知，380頌所謂「諸佛不共三十六」，即指三十六佛德（自性）。亦知381頌，「法佛世界成種種」之所指。

387 此如種種波動盪　於彼大海水面起
如是藏識之所生　是即說之為諸識

388 於彼心意及諸識　由其行相作分別
然而八者互不離　以其無有能所故

389 此則猶如海與波　二者實在無差別
如是說於彼心中　實無諸識別轉起

390 諸業由心而積集　復由彼意作思量
由意識而成認知　五識分別成現境

391 如紺青等種種色　實為我等識所見
尚祈告我大牟尼　諸色云何如海浪

392 實無種種顏色相　顯現於彼海浪中
為彼淺智凡夫說　故說心能轉諸相

393 於自心中無所轉　以其超越能取故
此處說為能所取　猶如說彼海與浪

394 身與資具及住處　我等識中如是現
以其如是而被見　與浪轉起無差別

395 於大海上可明見　波濤境界如鄰舞
若言藏識如大海　是則云何不覺知

396 凡愚以無覺智故　故喻藏識如大海
於中動盪若波濤　即以此相而明喻

397 日出普照於世人　此更不分優與劣
世尊實為世間燈　對於凡愚應實說

398 既在法中安立彼　　云何卻不實在說
若然我說實在時　　於彼心中無實在

399 如浪立時現於海　　如像立時現於鏡
此復猶如於夢境　　心立時現於根境

400 由於緣不具足故　　諸識轉起依次第
意識之用為認知　　意則依此作思量

401 世間自現依五識　　於等引境無漸次
此則譬如工畫師　　或可譬如其弟子[120]

402 為取悅於諸有情　　畫由顏色作顯現
由是言說離真實　　以真實離文字故

403 於彼法中建立我　　我為行者說真實
真實即是自證境　　離所分別能分別

404 我以此教諸佛子　　此非為彼凡愚說
所見種種皆如幻　　彼等盡為無所有

405 所授教法有種種　　隨其因應而變異
教法若不能相應　　是則有如非教法

406 此如因應於病況　　醫者授之以藥物
是故佛陀教有情　　亦依彼等心量教[121]

[120] 上來十七頌，即第二品101至117頌。
[121] 上來五頌，即第二品119至123頌。

407 外法習氣諸種子　依彼而有分別起
由是執為依他相　所執即成為遍計

408 依心而認取外境　迷惑由是即生起
迷惑生起由此二　於中更無第三因

409 依此而以此為因　迷惑如是而生起
故於六十二十八　我皆說之是為心

410 種子所取相和合　知此即能離我執
能入於心之分別　知此即能離法執

411 阿賴耶識為依止　識聚由是而轉起
心之內入為依止　似外顯現即生起

412 無智遍計於有為　復計無為為恆常
彼實如星如髮網　如回響如夢中事

413 彼復猶如尋香城　譬如陽燄如幻事
非有而可見為有　此即有之依他相

414 由說三種內心法　我假說為根境我
然而心意與意識　是皆說為無自性

415 心意識與二無我　五法以及〔三〕自性
彼等皆為佛境界

416 習氣為因只是一　所成相則是為三
此如依於一顏色　於壁上現種種畫

417 二無我與心意識　　五法以及〔三〕自性
彼等皆非我種性

418 離意與識捨心相　　五法自性皆遣除
即得如來種體性[122]

419 如來種體性清淨　　非由身語意而致
彼之所以成清淨　　實由遠離於現行

420 神通自在作清淨　　力三摩地為莊嚴
成就種種意生身　　清淨如來種體性

421 內自證中離諸垢　　且得遠離因與相[123]
得第八地及佛地　　是即如來種體性

422 遠行地與善慧地　　法雲地以及佛地
是皆佛種體性攝　　餘地則攝於二乘

423 以諸有情心與相　　彼此互異不相共
是故佛為說七地　　自在成就攝其心

424 於第七地已更無　　一切身語意過失
八地則為最後住　　於彼如夢過大河

425 於第五地第八地　　菩薩熟練諸伎藝
且能通達諸外論　　於三有中得王位

[122] gotraṃ tāthāgatam，姑譯為「如來種體性」。魏譯「如來性」、唐譯「佛種性」，皆可商榷。此即指如來藏。

[123] 梵本 hetulakshaṇa，故譯為「因相」。今分譯為二。

426　生非生與空非空　以及自性非自性
是皆一切無分別　於唯心中無所得

427　作分別而有言說　此實此實此非實
此唯用以教二乘　而非為諸佛子說

428　有與非有皆無有　亦無有彼剎那相
無有假有無實有[124]　於唯心中無一切

429　依於俗諦有諸法　依第一義則無有
於無自性成惑亂　此則依然為世俗

430　以一切法皆無有　是故我作假施設
故凡言說與受用　皆凡愚而非如實

431　言說所生一切法　成為似實有境界
若見其由言說生　彼即成為無所有

432　此如離壁則無畫　又如離柱則無影
故於藏識清淨時　波浪即無有動盪

433　心作舞弄如舞伎　意則有如一小丑
識則連同餘五者　如舞台而起外境[125]

434　法佛說與等流佛　等流佛說與化佛
法佛是為根本佛　餘者皆為應化身

124 prajñapti 假有；dravya 實有。
125 此即第六品 4 頌。

435 所見世間實非有　諸法心生故可見
身與資具及住處　皆為藏識之顯現

436 心與意以及意識　三自性以及五法
二種無我及清淨　即諸導師之所說

437 此非理量之境界　亦非聲聞之境界
此為悲憫者所說　佛內自證之法門

438 譬如長短等諸法　唯由相對而成有
若說為有實非有　若說非有實為有

439 分析以至於極微　實無色法可分別
所能建立但唯心　此惡見者所不信[126]

440 不作分別說為空　亦不說為此非空
有與無有唯遍計　於遍計中無真實

441 凡愚遍計於諸法　功德聚生微塵生
無一微塵可成有　由是即無外事物[127]

442 見外世間為形色　實為眾人之遍計
無所有而唯自心　無外境見無世間

443 眾多世間如髮網　復如夢幻尋香城
如旋火輪如陽燄　非有而唯成顯現

444 常非常及一與異　以及俱與俱非等
愚者迷亂心分別　無始來時成繫縛

---

[126] 上來五頌，即第二品125至128頌。
[127] 事物artha。

445	此實諸乘無建立	是故我說為一乘
	然為接載凡愚故	是故我說乘差別
446	此於解脫有三種	說為一切法無我
	智與煩惱同自性	得解脫時亦離彼
447	譬如片木浮於海	彼聲聞心亦如是
	彼既持相成迷惑	由是漂流於有海
448	於此既無究竟行	於此亦無退轉身
	於得三摩地身已	即然歷劫亦不覺
449	雖已能離隨煩惱	煩惱習氣依然縛
	雖然沈醉三昧酒	依然須住無漏界
450	有如沈沈昏醉者	由彼沈醉而酒醒
	恢復其智而現證	佛諦即是其自身[128]
451	猶如大象溺深泥	由是不能作移動
	聲聞沈醉三昧酒	亦如是而更不動
452	由於諸佛之誓句	故加持力得清淨
	於三摩地及灌頂	由彼初地至十地[129]

[128] 上來八頌，即第二品157、158、205、206、207、209、208、210頌。

[129] 此即第二品165頌。

453	虛空兔角石女兒	一切是皆非真實
	然而依舊落言說	此即諸法之遍計
454	世間習氣以為因	故無有非有二俱
	見於此者即解脫	彼證一切法無我
455	一者名為遍計性	相依則說是依他
	真如即是圓成性	此常於我經中說
456	由於其中有分別	名身句身與文身
	凡愚於此成計着	猶如大象溺深泥
457	彼天乘以及梵乘	彼聲聞乘緣覺乘
	以及諸佛如來乘	如是諸乘皆我說
458	乃至有心起識用	種種乘皆不究竟
	當彼心成轉依時	無有乘亦無乘者[130]
459	心與分別以及識	表識以及阿賴耶[131]
	彼一切令三有轉	是皆為心之異名
460	命及煖與識三者	阿賴耶以及命根
	意及意識等種種	是皆分別之異名
461	心能恆時持於身	意則恆審與思量
	意識常與諸識俱	分割世間成心境

[130] 上來三頌，即第二品 172、203、204 頌。

[131] 識 vijñāna；表識 vijñapti，若加分別，識為「能識」；表識則為「所識」。此處於識外別說阿賴耶，值得留意。

462 貪愛說之以為母　無明說之以為父
覺知外境之識聚　是則說之以為佛

463 隨眠說為阿羅漢　五蘊聚為和合僧
若能無間而斷除　是即說為無間業[132]

464 二無我與二煩惱　二種障與變易死
於此皆能究竟時　是即名之為如來

465 現證宗趣及言說　為內自證與教法
若能知見其相異　即不隨於識覺者

466 凡愚之所設想者　實無可以為真實
於度脫處無外境　哲理何不於此求

467 有為世間作觀察　見為生死之相續
二見由是而滋長　以顛倒故無所知

468 唯彼涅槃為真實　此則無關於心意
受分別而見世間　猶如芭蕉與夢幻

469 此無有貪亦無瞋　無癡亦無有人我
由愛而生起蘊聚　此則可譬喻為夢

470 由成正覺之夜起　以至涅槃之夜止
於此二者之中際　我實都無有所說

471 本住法性之密意　及依自內證法性
我與一切如來眾　於此實無少差別[133]

---

132 魏譯「諸使是怨家，眾和合是陰，無於相續體，斷彼名無間」，首句與梵本不同。

133 上來十頌，即第三品3、4、5、15、16、17、18、19、7、8頌。

472 或謂此實有自我　彼異於蘊而建立
或不離蘊而說有　然而於彼實無我

473 若人於其所作時　了於煩惱及隨眠
即見外境唯自心　離諸苦而得解脫[134]

474 若有人認此世間　實由因緣而生起
執着此想執四句　其人不解我教法

475 於此世間任何處　不得說有或非有
亦不得說有非有　愚取因緣作分別

476 見世間離有非有　亦離有與非有俱
是則其心能轉依　得能認證於無我

477 說一切法為無生　以由因緣而生起
因緣生者是為果　由於有則無所生

478 不能由果更生果　以犯二果過失故
二果全然不得成　由果而致者無有

479 觀彼一切有為法　離於能依與所依
由是決定為唯心　故我教法說唯心

480 自性住處為心量　離於因緣之世間
圓滿有境為心量　故我說為無上梵

134 魏譯「各各見分別，隨煩惱及使，得世間自心，離苦得解脫」，此以人之「所作」為分別，可從。

481 我者實為假施設 然自我實無體性
蘊之自性亦心造 是故於中體性無

482 平等說為有四種 自相與因及成有
無我平等為第四 是瑜伽者之修學

483 除諸一切識覺見 離於能取與所取
無所得以及無生 此即我說為唯心

484 我說非有非非有 唯心則離有非有
此即可說之為如 此遠離於彼識覺

485 真如空性與實際 涅槃以及彼法界
與及種種意生身 是皆我所說唯心

486 由彼習氣與分別 外境種種即轉起
計內心生為外有 我則說之名唯心

487 外境實為無所有 外境種種心所見
由是身資與住處 此等我名之唯心[135]

488 聲聞所得為滅智 諸佛所得是為生
緣覺眾與諸菩薩 由除煩惱而成就

489 於彼有中無外色 外境唯心所自見
凡愚不識於自心 由是遍計於有為

[135] 上來十四頌，即第三品20至33頌。

490 心自內觀之種種　受遮障於迷惑者
不知外世間自性　且受因及四句縛

491 智者知彼外世間　實為自心之映現
是故即無宗因喻　亦無三段論支分

492 能分別之所分別　即是遍計自性相
虛妄分別為依止　即有所分別生起

493 二者無間而相依[136]　習氣即成生起因
此二俱為心之客　是故非為心所生

494 由心心所成分別　是即安住於三界
似顯現為外世間　由分別性而轉起

495 顯現種子相結合　由是而有十二處
所依所緣結合故　我說此為所作事

496 猶如鏡中之影像　猶如翳眼見髮網
凡愚心受習氣障　其心所見亦如是

497 由自分別作分別　於分別中成世間
然而實無外世間　一如外道所分別

498 此如愚人不識繩　由是妄取以為蛇
人妄分別外世間　不知此實唯自心

499 彼繩以及繩體性[137]　實為非一亦非異
由不識心此過失　人即對繩作分別

136 二者，指能分別與所分別。
137 繩體性 rajjutva，魏譯「繩體」，唐譯「繩自體」。

500 一切法非有一體　分別為有而得見
然而亦非無有境　此即一切法體性

501 相對於無而成有　相對於有而成無
若時不能取於無　不應分別而成有[138]

502 當分別受分別時　此所分別無實體
既見分別無實體　分別如何能生起

503 色實無有色自體　此則有如瓶衣等
所見世間非有境　此唯分別作開展

504 若人分別有為法　無始來時成迷亂
云何迷亂有之性[139]　願大牟尼能告我

505 諸法之有無有性[140]　唯心而無所顯現
於其不見自心時　即有能分別轉起

506 於說無有所分別　一如凡愚之分別
即謂異此之所有　非彼之覺所能知[141]

507 若謂智者有所有　當非凡愚所分別
設若智愚同一路　即謂智者亦虛妄

---

138 上來二頌，即第三品82、83頌。

139 此句如譯為長行，則為「云何由迷亂而成存在者有其存在性」。舊譯泛泛譯為自性，可商榷。

140 有性 bhāvatā，即「存在性」。亦即上頌所言「迷亂有」之性。

141 覺 buddhi，然此處實指識覺而非智覺，此可參下頌。

508 智者以其心清淨　是故迷惑即無有
凡愚心相續不淨　即分別於所分別

509 此如慈母於虛空　摘取空果予其子
且謂吾兒勿哭啼　空中多果任汝取

510 如是我令諸凡愚　貪求種種分別果
然後導他入義理　超越有無二對法

511 〔智境〕有而為本無　亦非因緣之和合
從本不生而有生　於其體性不可得[142]

512 此無所得之體性　無生無處可離緣
現生諸法亦如是　處處皆不離因緣[143]

513 略觀察於所見境　無不非有非非有
非俱有無非俱非　非從因緣作分別

514 外道樂着於錯見　凡愚則具一異見
彼皆不了知世間　從因緣而如夢幻[144]

515 無上大乘實超越　於彼言說而為境
我已對之善闡述　唯彼凡愚則不解

---

142 此頌與下頌，一向認為難解。唐譯初二句為「諸法先非有，諸緣不和合」，有誤解，不及魏譯「若本無法體，非因非從因」，此謂「法體」本無(abhūtara)。此本無之法體，實即智境中之「有」(於智境中存在之現象)，此「有」藉識境始成顯現，故說為「本無」。此即解讀此二頌之關鍵。

143 唐譯「未生法不生，離緣無生處，現生法亦爾，離緣不可得」，有誤解。此以「未生法」與「現生法」相對而言，非頌意。此實相對智境與識境而言。識境中現生法固無處可離緣起，智境中之有雖是「無生」，成顯現時亦無處可以離緣。

144 魏譯「不從因緣生」，誤。唐譯「不了諸緣起，世間如幻夢」，是。

516 聲聞外道所鼓吹　皆由嫉妒而說法
彼與思擇不相應　以依妄覺而說故

517 顯現相以及自性　其形色以及其名
即依於此四種緣　由是分別即生起

518 彼計一因或多因　分別梵天自在天
或計日光與月光　彼等皆非是我子

519 彼善具足聖者見　究竟通達於如實
善知如何轉於想　是能到識之彼岸

520 若能離有離非有　亦遠離於來與去
如是即為解脫印　我諸法子之所攝

521 若然色識成轉滅　而能滅壞於業者
是則更無常非常　由是輪迴亦無有[145]

522 當於轉變發生時　色想與處雖離捨
然而業住阿賴耶　離於有無之過失[146]

523 色與識成壞滅時　業則依然不失壞
住於阿賴耶有中[147]　由是色識復和合

524 於和合中能壞業　業相續有亦壞滅
如是即便無輪迴　亦無涅槃可成就

145 色識 rūpa-vijñāna。應即指「色」(所取) 與「識」(能取)。
146 此即謂業非有非無。
147 阿賴耶有 bhava-ālaya，亦可譯為「有之藏」。

525 色識與業若俱壞　　而卻依然有輪廻
　　色法於時與彼業　　即成不可分而有

526 若分別於心與色　　是為非異非不異
　　若由離於有與無　　則一切法無差別

527 遍計依他此二者　　迭共相依而無別
　　由是色法與無常　　相依為緣互生起[148]

528 若遠離於一與異　　遍計即成不可知
　　由是色法與無常　　云何得說有與無

529 當能了知遍計時　　依他即便不生起
　　當能了知依他時　　遍計亦即成真如

530 若然壞滅遍計性　　則我法眼亦壞滅[149]
　　由是即於我教法　　建立增益與減損

531 如是於時彼等人　　即對正法生毀謗
　　於彼壞我法眼者　　不應更與彼共語

532 以其不共智者故　　以其違背比丘事
　　以其毀滅遍計時　　已成增益與減損

533 以其內受有無縛　　故其遍計之顯現
　　猶如髮網幻與夢　　猶如陽燄尋香城

148 janaka 能生。此謂色法與無常二者互為能生。
149 netrī，唐譯「法眼」，魏意譯為「我法」。應依唐譯。

534 凡從學於諸佛者　不應與彼等共住
彼唯樂着於二邊　且成毀壞他人者

535 然而若有修行人　能離遍計而見有
且能離於有非有　即應攝受而共住

536 譬如大地有礦藏　產黃金與雜寶石
彼雖非因亦無業　卻令有情得受用

537 以諸有情種姓異　業亦如是無所為
可見世間非有故　無業亦無諸業趣

538 此如智者所了知　一切法無自存性
唯由凡愚之分別　諸法始成而為有

539 若然一切法無有　非如凡愚所分別
以無一切諸法故　是則有情無雜染

540 種種雜染着於有　諸根成就轉輪迴
受彼無明與愛縛　由是即轉而成身

541 若無有法得成有　一如凡愚所分別
則亦當無諸根轉　此非行者之〔觀修〕[150]

542 若然諸法無所有　而仍能成輪迴因
是則凡愚不待修　而卻依然得解脫

[150]「觀修」二字，依唐譯補。以下諸頌，明行者觀修須由「緣起有」作觀，然後始能超越緣起。

543 若然有法不成有　　是則智愚何差別
彼修三解脫智者　　是亦將成無性相

544 蘊與人我以及法　　自相共相與無相
諸緣以及諸根等　　是皆我對聲聞說

545 非因唯心及自在[151]　　以及菩薩之諸地
內自現證淨真如　　此即我為佛子說

546 未來世有謗我者　　其人穿着袈裟衣
說有說無及其事　　如是毀壞於我法[152]

547 緣起諸法為非有　　此是智者之行境
所遍計者非為有　　唯計度者所分別

548 於未來世有外道　　是追隨於羯拏僕
彼謂因中無有果　　是以惡見壞世間[153]

549 彼謂微塵生世間　　而彼微塵無因生
有九實為常恆住[154]　　是皆彼等之邪見

550 彼謂實法生實法　　由屬性而生屬性[155]
破壞一切法有性　　而謂其從於異性

---

151 vibhūti，此詞具多義，今依唐譯，譯為「自在」，亦可譯為「遍在」、「具力」等。

152 誤解彌勒，立無為法為有；誤解龍樹，世俗緣起有亦遮為空性，是即說有、說無，落二邊際。

153 Kaṇabhuj，羯拏僕，為勝論派祖師。「因中無果」即其學說之一，舊譯為「無因」，易與順世外道之「無因論」相混。

154 九實 nava-dravya。勝論立六句義，其第一實句義，立地、水、火、風、空、時、方、我、意九者為實法。

155 guṇa，應譯為「德」，六句義之一，今意譯為「屬性」，以求頌義明顯。參註 245。

551 若說本無而生起　是則世間即有始
然而於我之所說　輪迴無有其前際

552 若三有中無數法　皆由本無而生起
是則犬驢與駱駝　皆應有角定無疑

553 若眼與色以及識　皆可本無而成有
是則花冠蒲席布　一一皆可泥團生

554 於蒲席中不見布　於布則不見蒲席
何不於諸和合中　說一一皆異生起[156]

555 若命與身此二者　本無而能得生起
於此說法之諍論　則我先時早已說

556 我先所說之宗義　對彼見地作遮遣
於其見地受遣已　然後我始明宗義

557 故先廣述外道論　此則為妨弟子眾
迷於我之所引述　迷於有無二見中

558 謂世間由勝性生　復有〔三〕德之轉變
此迦毘羅之惡見　彼以此教諸弟子[157]

559 諸緣非有非非有　非從於緣而有緣
以無有緣性相故　是故非有亦不生[158]

---

[156] 末句參考唐譯而意譯。直譯末二句，則應為：「云何（不見）？由和合，任何事物皆不得由無關事物生起」。

[157] Kapita 迦毘羅，為數論派祖師。數論派謂事物轉變，各有本末三德。三德者，喜，憂，闇。各能生自他事。

[158] 由是知立「非有」為空之誤。立非有為空，即墮數論師見，彼以三德轉變以說空，實以非有為空。

560 我之宗義離有無　亦遠離於因與緣
於生於滅皆無有　故亦遠離於所相

561 認知世間如幻夢　是因與緣皆遮遣
以無所謂因性故　於分別中無所起

562 常視有法如焰等[159]　而能遠離於有無
離因緣更離因性　心流清淨而無染

563 然而若無實外境　唯心則亦當非有
無境如何能有心　是故唯心不應理[160]

564 所緣外境為實有　人始能有心生起
若無因則心不生　是故唯心不應理

565 然而真如與唯心　智者教法之行境
若能通達我所說　於此不遮亦不許

566 由於能取與所取　因而此心得轉起
此即是為世間心　於此唯心不應理

567 類如身資住處等　當其如夢而現時
此依二心性而見[161]　然而心則非二相

568 此譬如刀不自割　如指不能自相觸
心亦不能自見心

159 此處節譯。原頌謂「如陽焰、如髮網、如尋香城」。
160 此為評論，下564頌同。
161 二心性 dvicittatā，即能取心與所取心相。

569 當於無相境界中　無他亦無其相續[162]
無遍計亦無依他　無五法無二種心

570 能生所生此二種　皆是自心之行相
諸法能生無自性　此乃我依密意說

571 種種形狀與境界　若由分別能生起
是則虛空兔角上　亦應顯現成境相

572 外境有法由心起　而此有法非遍計
然而遍計所生境　離心即便不可得[163]

573 無始來時輪迴中　外境無處可成有
此間若無心長養　彼外境相云何起

574 若無物而有生起　是則兔亦可生角
是故不應起分別　無中生有即如是

575 若然現前無所有　則於過去亦無有
云何於無外境中　緣外境心得生起

576 真如空性與實際　涅槃以及彼法界
諸法不生而自現　第一義諦之體性

---

162 唐未譯此句。魏譯「非他非因緣」。此中「他」，梵為para，此亦可解作「無上」、「最勝」；「相續」，梵為tantra，故此句實指無有無上之他力，以及其延伸之力用。又para tantra若連譯，則可譯為「無上續」，無上續為方便，故於勝義為無有。由此句，可知無上續之成立，當在結集本經之前，故傳龍樹修密續，未為無據。

163 辨別「唯識無境」、「一切唯心造」、「唯心自見」三層次，本頌為一重要抉擇。下來即作詮釋。

577 凡愚着於有與無　由是分別因與緣
是不能知一切法　非因抑且是無生

578 無始來時此為因　無境而令心顯現
若然無始無外境　云何而有差別生

579 若能無中能生有　是則貧亦可成富
無境如何心可生　願大牟尼能告我

580 以此一切皆非因　既無心亦無外境
由於心既無所生　是故三有無所作

581 為除執着於生見　從而成立為無生
是故我說非因義　此為凡愚所不解

582 說一切法為無生　非謂外境無所有
譬如夢幻尋香城　有外境而非有因

583 告我云何一切法　空無自性及無生
以由覺智見諸法　無所得且非和合
說空無生無自性

584 如夢如幻如髮網　如陽燄如尋香城
皆以無因而生起　如是而成世種種

585 一一而見見和合　世間現而非實有
非如外道見實有　無和合則無所有

586 無因論受壓伏時　即可說之為無生
我之法流不毀滅　說無生令外道畏[164]

[164] 上來六頌，即第三品86、87、88、90、89、91頌。

587 如何由誰於何處　何故無因成顯現[165]

588 若能見於有為法　非因亦不超越因
則除外道生滅見

589 以由於無故無生　抑或有待於因緣
或僅名言而非實　唯願世尊能告我

590 「無」非無生非待緣　亦非僅是一名言
非名言而無對境

591 於此處說有行境　非外道亦非二乘
亦非第七菩薩地　此即無生之性相

592 離於因緣之概念　亦離以作者為因
建立唯心自見境　此即我所說無生

593 遠離諸法有因生　離能分別所分別
不落有無取捨中　此即我所說無生

594 心於外境中自在　二種自性得遠離
而能轉其所依止　此即我所說無生

595 外法非有非非有　亦不執持於內心
捨離一切外道見　此即無生之性相

596 空性及無自性等　此等言說須了知
非以有空而說空　由覺無生故說空

165 此即第三品 92 前半頌。

597 諸法聚合由因緣　即有生起與沈沒
於此聚合消融時　即既無生亦無滅

598 離於聚合之諸支　不必論其一與異
存在即然成寂息　外道分別為一異

599 非有非無無有生　無處得成有與無
唯於成為聚合處　有法生起有法滅

600 說有因緣之鈎鎖　無非隨順世俗說
相依相對鈎鎖斷　所謂生即成無義

601 實無生起故無生　遠離外道諸過失
我依鈎鎖說世俗　此非凡愚能理解

602 若然離於此鈎鎖　能有一法得生起
是無生論之強辯　彼實壞於鈎鎖義

603 鈎鎖若然如燈火　實法由是得顯現
是即於彼鈎鎖外　尚有餘法能得生

604 無有生故離自性　故其體性若虛空
諸法若離於鈎鎖　是為凡愚之分別

605 復有智者證無生　其現證者為法性
是知生即是無生　無生法忍即此是

606 世間一切為鈎鎖　諸法無有唯鈎鎖
當能認知於此時　是則其心能得定

607 無明與愛及業等　彼等名為內鈎鎖
勺瓶泥種與四大　是則名為外鈎鎖

608 若別有法實存在　而為生於鈎鎖者
是則破壞因緣義　其所建立非正理

609 若成為有仍非有　依何因而可認知
諸法輾轉而相生　由於此理說因緣

610 堅濕暖動等概念　無非凡愚之分別
此但為緣非有法　以已遮撥自性故

611 依病而有種種藥　雖然醫理則無異
由病不同成差別

612 與此相同為有情　彼生煩惱諸病患
我用我法教於人　隨其根器而適應

613 我之教法本無異　煩惱根器則不同
是故此唯有一乘　清涼八支道吉祥[166]

614 勿由瓶衣冠角等　而說兔角為無因
須知此等為非有　須知此亦不成因

615 若由有而成立無　此無未可成為無
成立有法亦如是　彼等實為相觀待

616 若須依止於少法　此法始能成顯現
是則所依之少法　定當是為無因生

---

166 上來二十六頌，即第三品 92 後半頌及 93 至 117 頌。

617 若謂別有一實法、 可堪成為所依者
定當更有堪依法 是則即犯無窮過

618 依於草葉與木塊 即能現起諸幻象
種種境亦依他事 如是顯現於有情

619 此幻網非為草葉 亦非木塊非瓦礫
而實依止於幻師 幻相即為凡愚見

620 依於他事之幻事 若然忽爾而消失
於見此時無有二 是則如何更分別

621 無有分別之分別 即分別亦不可得
以由分別不可得 故無輪迴與涅槃

622 既然分別不可得 是即分別不生起
分別不起心不起 是則唯心不應理[167]

623 若然理解多分岐 教法即然無價值
無價值即無解脫 亦無世間種種境[168]

624 是實無有外世間 一如凡愚所分別
心因習氣成惑亂 由是自現如鏡像[169]

625 一切諸法皆不生 故無所謂有與無
一切無有而唯心 是故遠離於分別

167 此為評論。下來即釋此疑。

168 此處「理解」，梵為 mati，通常譯為「慧」；「價值」，梵為 sāra，通常譯為「實」。說「無世間種種境」，即謂墮入斷邊。

169 此即所謂「一切法自顯現」，為甯瑪派重要教法，亦即「唯心自現」、「唯心自見」，不同「一切唯心造」，更不同「唯識無境」，此即本經所說之主旨，亦即如來藏顯現為藏識時之境界。

626 凡愚由因說諸法　此非智者之所說
於心自性解脫時　智者心淨住吉祥

627 由是數論與勝論　裸形梵天自在天
諸外道着有無見　是即都無寂靜義

628 說無自性說無生　說空說幻說無垢
過去諸佛及今佛　為誰而作如是說

629 為心清淨觀修者　諸佛教其以相應[170]
彼離計度與邪見　我亦為彼如是說

630 若然一切皆為心　則此世間何所住
云何而能見大地　且有諸人來與去

631 此如空中有鳥飛　依分別風而無住
是故履地而行者　亦不須依任何事

632 人亦唯隨諸分別　依分別風而成動[171]
如是遊履自心中　一如空中之飛鳥

633 彼似身資住處者　云何而由心生起
云何生起諸顯現　云何唯心祈告我

634 身資住處為顯現　彼等由於習氣生
由不如理生顯現　彼由分別而生起

[170] yoga，即與教法相應之觀修。
[171] 此句依魏譯。

635	所分別境成世間	心由覺彼外境起
	若能了知心自見	是則分別不復起
636	當能見於彼分別	名與名義不相應[172]
	即無所覺與覺者	是即有為成解脫
637	不離於名與名義	覺者此中而覺知
	若然離此而求覺	不能自覺而覺他[173]
638	五法三自性	八識二無我
	普攝大乘法[174]	
639	若離能覺與所覺	如是而見世間者
	名與所名於此時	無有分別得生起
640	由能見心即便無	造作名言分別起
	若不能見自心時	分別即然成轉起

641	於彼無色之四蘊	不可以數作計量
	大種性相各相異	云何彼能成諸色
642	當捨離於諸相時	能造所造悉非有
	若云色外別有相	云何不由〔四〕蘊生[175]

[172] 名義 nāmin，即依名而有之概念。下亦譯為「所名」。

[173] 唐譯「名義皆捨離，此是諸佛法」，誤。魏「此惟是可覺，名名不相離」，與梵本同。梵本此頌當有誤刊，故甚為難讀。

[174] 此即第六品5頌。此頌插入此間，恐有誤置，以639頌實承638頌而言，故不宜間斷。或者，以「五法」、「三自性」等亦為「名」與「名義」，故附加入用以提醒讀者。

[175] 能造 bhūta，指四大種；所造 bhāutika，指大種所造色。

643	由蘊與處解脫時	即能見彼為無相
	是時心亦成解脫	以見一切法無我
644	由於根境之差別	識之起用為八種
	於自性相則有三	證無相則皆寂滅[176]
645	當樂着於二取時	意緣藏識且生起
	我及我所與諸識	能遍知則悉寂滅[177]
646	當能離於一與異	是即能見於不動
	由是我以及我所	更不成此二分別
647	無生即便無增上	亦不為識起用因
	能作所作既已離	此為滅而無有生
648	云何分別祈告我	云何唯心及世間
	云何世間無能作	離於能相與所相
649	分別所見形相時	即見自心現種種
	不能遍知心所現	即於心外妄取境
650	不起智覺作認知	由是即成為無見
	然而心受執着時	云何卻不起有見
651	分別非有非非有	故此有見不生起
	若能遍知心所現	即無分別作用起

[176] 自性相svabhāvalakṣaṇa，即遍計、依他、圓成三自性相。計圓成自性相為實，非本經所許。

[177] 此可參世親《三自性判別》(*Trisvabhāva-nirdeśa*)，由遍知而悟入遍計自性相。

652 分別不起成轉依 此際更無有依着
如是則遮彼四宗 如說有因生等等[178]

653 此但異名之差別 然而一切不成立
悉須名外別有義 依能作因而生起

654 為遮遣彼能作因 因緣和合是故說
為遮遣常之過失 故說諸緣為無常

655 凡愚所說之無常 實為不生與不滅
所見歸於能作因 即不能見無壞滅
然則云何不能見 無常豈得有所生

656 由攝受調伏有情 由戒律而得隨順
由般若離外道見 由解脫以作增長

657 一切外道之所說 無義利而唯世論
彼所樂着因果見 非由自證而成立

658 唯我所教弟子者 自現證而離因果
由是而得離世論

659 無有而唯心自見 二取亦唯由於心
能取所取成有境 此則離於常斷邊

660 凡於心起動亂者 是即說為世間論
若時分別都不起 世間即為心自見

[178] 四宗，即說有因生、無因生、亦有因亦無因生、亦非有因亦非無因生。

661	來謂外境生為事	去則不見於事生
	若能了知來與去	分別即然成寂息
662	諸法有常或無常	以及所作無所作
	此世間與彼世間	此及類如皆世論[179]
663	天阿修羅以及人	旁生餓鬼夜摩住
	此等有情所生處	我列舉之為六趣
664	依其業之上中下	有情即生於此趣
	當能善護諸善法	於勝解脫〔即可得〕
665	佛對比丘眾所說	剎那剎那生與死
	唯願告我其義理	
666	一色遷而為異色	實為心生與心滅
	此即我告諸弟子	剎那輾轉生〔與死〕
667	若然類此見分別	彼生滅於一一色
	具分別處有有情	異於此者無有情
668	剎那剎那有斷離	此即說之為因緣
	若能離於色取着	則是無生與無死
669	當執持於二見時	即有緣生非緣生
	以及無明與真如	若然無二即真如

[179] 上來七頌，即第三品62至68頌。

670 緣生及非緣生法　　諸法由是有差別
一者說有常等等　　一者能所作因緣

671 若有能作與所作　　此即無異於外道
諸佛世尊之所說　　大牟尼此非是智

672 於長一尋之身中[180]　　〔世間苦〕與世間集
亦為得滅及其道　　此乃我教諸佛子

673 由於執着三自性　　即見能取與所取
凡夫於此作分別　　成為世法出世法

674 我先為作觀察故　　由是即說三自性
然而為遮諸見故　　自性不應有分別

675 尋求過失與缺失　　無可安立且心亂
此即由於生二見　　若然無二即真如

676 無明愛業若生識　　此即犯有無窮過
若然犯彼無窮過　　諸有不能得生起

677 無智者說四壞滅　　分別則生為二種[181]
然實非有非非有　　離四句即離二見

678 分別可生為二種　　以〔智〕見則不生起
諸法不生為智覺　　由分別故諸法生
是故不應作分別[182]

180「一尋」依舊譯，梵文為 vyāna，即雙臂平伸之距離，恰相當於身長。
181 着於四句，即有四種壞滅；落於二邊，即有二種分別。
182 梵本此句歸入下 679 頌。但此亦合理，可視為大慧應聲而答，然後祈請，此則更為生動。今依舊譯分頌。

679 世尊唯願能告我　遮彼二見之義理
令我等得離有無

680 令我等得離外道　亦得離於彼二乘
於勝者之觀行處[183]　菩薩不應有退失

681 應脫離於因非因　彼等無生同一相
迷惑則執於異名　智者則常超越此

682 諸法現如雲與聚　如虹如燄如髮網
如幻由自分別生　外道分別由自因[184]

683 無生真如與實際　以及空性等名相
是皆為色之異名　不應分別為無有

684 此如 hasta 即 kara[185]　Indra 又名為 Śakra[186]
諸有亦然同於此　不應分別其為無

685 空性與色不相異　無生亦然同於此[187]
不應執之為相異　否則即落見過失

686 以執着於事相故　有總分別別分別[188]
復以由於遍分別　即有長短方圓等

---

[183] abhisamayacarya，於三摩地中之現觀境界，今姑譯為「觀行處」，唐譯為「證所行」，魏譯為「證法」。

[184] sva-kāraṇa 建立為「生因」之「自因」。

[185] 手。

[186] 帝釋。

[187] 無生不異於色。

[188] saṃkalpa 總分別；vikalpa 別分別（唐譯為「分別」）。別分別指由各識別別與意識相俱而起之分別，如眼識分別色等。故亦可譯為「識分別」。又，「遍分別」即「遍計」。

687 總分別者由於心　遍分別則由於意
別分別者由意識　皆無能相與所相

688 凡諸外道說無生　或於我法中取見
唯所分別有差別　同落於見過失中

689 若人解我無生義　且知無生之所為[189]
是人即入於道理　是能了解我教法

690 破外道見說無生　是為令知無所住
若能知此二者義　即知我之無生說

691 是否一切法無生　願大牟尼能告我
無因不生與生起　此等是皆外道說

692 無因論之說不生　其不生依外道見
是故我說為唯心　此則能離有與無

693 無因論之生不生　是皆依止於作因
有作因則雜諸見　無則無功用而生[190]

694 佛說方便與本誓　彼等於見又如何
若然一切法無有　道場何以能成立[191]

695 令離能取與所取　故說不生亦不滅
所着有見或異此　實則皆為心所生

[189] 所為prayojana，可譯為動機、目的。此依唐譯。
[190] 梵本此頌後半混入下694頌，今依唐譯，移入此處。
[191] 道場maṇḍala，又可譯為「壇場」。本尊壇場則譯為「壇城」。

696 諸法存在而無生　此實云何願告我
有情於此未能知　是故尚祈垂教示

697 唯願告我大牟尼　前後所說相違處
令得離諸外道過　及離彼不如理因[192]

698 唯願告我勝說者　由滅而還說至生
令能離於有與無　而能不壞於因果

699 唯願告我蓮花眼　諸地次第之相續
世間樂着於二邊　由於錯見起惑亂

700 若計於生與不生　即不認知寂寂因
我之道場何所有　我亦未嘗說法性

701 着於二則成過失　諸佛究竟離於二
諸法皆空且剎那　既無自性且無生

702 由於受諸惡見障　分別即此而生起
有分別者非如來　告我分別之生滅

703 諸戲論成積集時　種種顯現即和合
如是隨類而現前　具足成為諸色境

704 當於認知外色時　分別即起其作用
若遍知而見實義　心隨順智不復起[193]

705 若然離於諸大種　更無事物得生起
大種唯心而顯現　知此即觀為無生

192 不如理因 viṣamāhetu，舊譯「顛倒因」。
193 此處「智」為意譯，原作「聖種性」。唐譯，此句置於705頌末。

706	勿對分別作分別	無分別則為智者
	若然分別於分別	是二見而非涅槃
707	建立無生以為宗	見幻法而成毀壞
	若立幻法無因生	是即損壞自宗義[194]
708	無始來時熏習中	心則猶如一鏡像
	觀如實然非其實	於中須證其真實
709	猶如影像現於鏡	是故雖離一與異
	然而此亦非無有	於彼生相亦如是
710	如尋香城如幻等	皆依因緣成顯現
	一切諸法之生相	生起而非不生起
711	由此而起二分別	假說之為人與法
	凡愚於此不了知	着於人我與法我
712	此有五種聲聞眾	依於緣與阿羅漢
	依自力依勝者力	第五則為聞法聲
713	由時隔與由壞滅	由勝義及由遞遷[195]
	此即四種無常法	無智凡愚所遍計

194 說「無生」，非立無生為宗，一成宗義，便即分別，因行者於觀修時，先立無生為抉擇見，已墮入分別。

195 時隔 kālāntara，壞滅 pradhvasta，勝義 paramārtha；遞遷 itaretara。此可參閱第三〈無常品〉說八種無常。

714 凡愚墮入二邊際 計德計塵計自性
計能作因眛解脫 以由取着有無故

715 凡愚唯執取指尖 而非執取所指月
是故彼等着文字 而非知我所說諦[196]

716 諸大種實各相違 安能轉起色成有[197]
大種各具其構成 云何大種所造色

717 火之於色可燒滅 水之於色成腐滅
風之於色為散滅 大種如何可造色

718 但有色蘊與識蘊 只此二蘊而非五
餘者但為蘊異名 此者我已百回說

719 由心心所之差別 現法於是得生起
諸色結合不分離 故色是心非所造[198]

720 青觀待白而成立 白則觀待於青色
能作所作如是生 為有為無都空性

721 能作作者與所作 冷暖以及能所相
此等一切及類如 非持理量者能說

196 此即第六品3頌。

197 轉起 pravartaka，依梵文義，指相順應之轉化，故與「相違」義相對。故此句亦可譯為「安能順起色成有」。

198 頌末二句，唐譯為「分析於諸色，唯心無所造」，與梵本異。應從梵本。由「現法」生起，故「色是心」，諸色不可分離，故「非所造」。此無將色法分析至極微義。現法，梵 vartamāna。

722 心意以及餘六識　本性即為相結合
是故離於一與異　彼由阿賴耶生起[199]

723 由是數論與勝論　裸形梵天自在天
諸外道着有無見　是即都無寂靜義[200]

724 種種形與種種相　非由大種所生起
然而外道卻說為　大種及造色所生

725 外道於彼無生外　復對因生作分別
由是彼即不覺知　且持有無之二見

726 由於清淨有實相　彼則與心共和合
而非與意等相應　是與大智而共住[201]

727 業若成色而為有　則是蘊因與境因
有情若能無所取　則無色界亦不住

728 由於有情為非有　無我是為真實說
〔外道〕無我為斷論　彼令識亦不得生

729 識法是有四住處　若色無有云何生
於內於外無所有　諸識亦應不生起

---

199 此說由「阿賴耶」生八識。唐譯為由藏識生八識（「皆因藏識生」），即不合理，因藏識亦在八識之內。魏譯「生死虛妄生」，即將「阿賴耶」譯為「生死虛妄」。今甯瑪派尚有阿賴耶生八識之說，詳見《淨治明相》（拙譯改題《甯瑪派次第禪》，收《甯瑪派叢書》）。

200 此同627頌。

201 此即說如來藏境界，故與藏識（心）和合。與大智共住，即為智境（智者內自證境界）。唐譯「清淨真實相」，可商榷，因未能顯出由清淨始證實相之義。

730 彼等持於理量者　欲於中有見諸蘊
生無色界而成有　無色而有其為何[202]

731 若謂自然得解脫　無有有情亦無識
無疑此即外道說　彼理量者不能知

732 無色界中色若有　此色則必不可見
若無有則違宗義　是則無乘無乘者[203]

733 識實從於習氣生　而與諸根共和合
若八種中之一分　於剎那時不取境[204]

734 當於色不轉起時　諸根不成為諸根
故此世尊如是說　諸根剎那為性相

735 當於色不決定時　云何而得有識生
若無識覺成生起　云何而得有輪廻

736 若謂隨生隨即滅　此非導師之教法
諸法亦非無間生　動分別即落諸趣[205]

---

202 唐譯，頌730與731次序互換。

203 上來諸頌，討論識法。於四重緣起中，識依「相依緣起」而建立，即識恆與外境相依（此外境不只是心外的世界，自心他心行相亦說為外），由是識即不能離於色聲香味觸法等（經中統名之為「色」）。若不明其落於「相依緣起」，則於中有境界及於無色界，必然仍建立之為唯識，此即上來諸頌之所破。此破不明「唯識」之局限。

204 諸根剎那剎那生滅，故與諸根和合之識，於此「剎那剎那」不取境。吾人見取境無中斷，則如電影鏡頭，一格一格中斷，由「相續」而令人覺為不斷。說「剎那為性相」，即說「剎那剎那生滅」。—— 此即觀修「念念分明」。

205「非無間生」即說「生滅同時」，前者為識境，後者為智境。故不可說為「隨生隨滅」。若落識境則動分別。

737 諸根以及其對境　是於凡愚非智者
凡愚執取其名言　智者但了於其義

738 不可認取第六〔識〕　說為有取或無取
智者得離此過失[206]　是說之為無差別[207]

739 彼等無智理量者　怖畏常邊與斷邊
凡愚則不能區別　有為無為與自我

740 布施與心計為一　而計其與意等異
計為一則成為有　計為異者亦若是

741 若然決定於布施　但名之為心心所
則此能取何不能　由其同一成決定[208]

---

[206] asti，或譯為「有」，依梵文義，此「有」由取得而有，故譯為「得」。

[207] 直譯為長行，則為「故作無差別說」，由是唐譯為「聖者無定說」，似欠妥。無差別 anirdhārya。

[208] 740 及 741 頌，諸譯家有甚大差異。相異之關鍵在 dāna（布施）一詞。魏譯順從梵文，仍譯為布施（「施」），唐譯則因頌中有 upādāna（能取）一詞，故將 dāna 亦解讀為 upādāna，由是遂成差異。茲錄出以資比較——
魏譯：「一中有施法，異中亦如是，共心中一體，意識能覺知」；「若施是心者，心數（心所）是名字，云何離能取，分別於一異。」
唐譯：「或計與心一，或與意等異，一性有可取（能取），異性有亦然」；「若取是決了（決定），名為心心所，此取何不能，決了於一性」。
魏譯雖未完全符合梵本，但頌義則完整，唐譯無句中主名，故被計為「與心一」，「與意等異」者，究為何耶？此可謂懸而未決，依猜度，此應即指「能取」。
然而鈴木大拙雖依唐譯（將 dāna 讀為 upādāna），卻將主名定為「我」，如是，「與心一」而「與意等異」者即為自我。彼之英譯，可譯如下（括弧內為鈴木加入之字句）——
740〔有人遍計自我〕與心為一，〔別計〕與意等相異，能取存在於一中，亦存在於異中。
741 若決定為能取，心與心所為名義，則如何因能取即由一可成決定？
不過，鈴木對自己的繙譯亦沒有把握，所以加一條腳註說：「未明」

(This is not clear)。同時說，與此相關的一些頌文亦難明其義，可能是後人加入。

安井廣濟的日譯，則依梵本，仍譯為「布施」，但譯意則與梵本有大出入。他的繙譯，可譯如下（加？者，即表示其原文意義相反）——

740 布施，於同一性中存在，於別異性中則不存在（？），心與之同一，意等與之別異。

741 心與心所為布施之名，由於能取而成分別，為何此時能將之理解為同一性（？）？

將四譯比較，可謂情況混亂，今試一述譯者本人的看法。

與鈴木大拙相反，譯者認為本節頌文為流傳已久的古頌，根據歐美學者近年的研究，《入楞伽》的結集時期雖晚於《般若》，但許多頌文則口口相傳已久，Nancy McCagney 在其 *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*（Rowman & Littlefield, 1997）（《龍樹與空》）一書中，指出《中論》有五處用《入楞伽》經文及偈頌，由是證明西元二世紀前，本經雖或未成結集，但頌文卻已流傳。其實《中論》用本經偈文的地方，尚不只其指出之五處，如本節頌文，即與《中論》第十〈觀然可然品〉有關，下來即將指出。譯者已說，偈頌實為行者觀修時之抉擇—觀修—決定，是故偈頌即未結集亦可流傳。

此二頌，即為修無上大乘行人對唯識之抉擇，相當於《中觀》第十七〈觀業品〉對小乘之抉擇，同為對「業」作觀察之偈頌。

頌文說「布施」，不過舉布施為例，用以說業，所以下來第 743 頌，即說有取、業、生、業用四種與業有關之法。

唯識說「業」，建立「有漏種子」。此分為二，一、名語種子；二、業種子。名言種子又分為二：1、表義名言種子，即意識緣「表義名言」而生之種子，其相為意識心心所相，其成立則為意識見分取境，熏生於藏識（心）之中。2、顯境名言種子，即由前七識心心所（此即頌文中所說之「意等」）見分起了別外境作用時，熏生於藏識中之種子，可成為見分與相分種子二者。業種子者，由與意識相應之「思心所」熏生「自思種子」於藏識之中（彼又有兩種功能，茲不詳說）。

由是，無論何種種子，皆熏生於藏識中，則一切業（思想、語言、行為）即可說為與心（藏識）同一，而與前七識心心所（意等）相異，因彼僅起熏生功能，既熏生已，即了無瓜葛（例如，不能說「思心所」中有意業存在）。若明上來所說，即明此二頌所言。

頌云，無論計布施（業）與心同一，或計其與「意等相異」，是都成立此業為有（存在），此不應理，因佛說為非有非非有（〈觀業品〉即詳明此理）。

741 頌初二句為評論。若評之，業之有，為名言有（非實有），此即心心所法（如前說前七識心心所等）。然而若加抉擇，此亦不應理，此「意等」心心所，實為「能取」（如取名言與取外境），此「能取」云何不能決定其為與心成同一？此即謂，由「能取」而成者（種子）可與心同一，而「能取」本身反而不能與心同一；復次，其所成者又與「能取」不同一，此即成疑問。

故上來二頌，實抉擇唯識，下來更作抉擇，而立「意等」為「客塵」（雜染），如是即明如來藏義，是為觀修之決定。

742 若然由於能取理　有取業生業用等
此則有如成立火　其理相似非相似

743 此如當於火燒時　能燃所燃實同時
於能取我亦如是　是則焉能無所取[209]

744 無論為生或不生　心之光輝恆時在
彼理量者如何說　用以證成其「我」義

745 迷於諸識之稠林　彼理量者不應理
為求安於立「我義」　馳走此處與彼處

746 清淨性相所謂「我」　是內自證之境界
此亦即是如來藏　非為理量者所知[210]

747 若然觀察於諸蘊　了知能所取性相
行者當於觀察時　如道理智即生起[211]

748 若於藏識之藏中[212]　說意與「我」共生起
此則是為外道論　非為教法所證成[213]

---

209 有取 sopādāna，即取而成有，故前人有時亦譯為「妄取」。有取、業、生、業用四者，有能取所取關係，此如火有能燃（火）與所燃（薪），但成立業之能取所取，與火喻有似而實不相似，何以故？彼為同時（參龍樹〈觀然可然品〉），而有取與業、業與生、生與業用等，實不同時。故由前七識心心所成立業等種子於藏識中，無非為建立宗義之施設，並非作業之實相。又，唯識則不能說為「無所取」，因有能取必有所取（如火有能燃必有所燃），是則如何能由「無所有」而說「我」。
此即 742-743 二頌義。

210 此明智境非是識境。

211 常人執「我」，必執五蘊而非唯執識，故觀察五蘊即為直截，若依唯識所建立而作觀察，「人我」不得無執，除非又另作建立以為補救，補而又補，非觀修之所宜。

212 藏 garbha，即「如來藏」之「藏」。如來藏為智境，故無第七污染意與「我」。

213 由此即知近人謂「如來藏」即為「我」義，為開引執我外道而建立，此說實不應理。

749 由於對此能辨別　解脫且現觀真諦
在於見道與修道　悉斷煩惱而清淨

750 本初自性清淨心　即是無垢如來藏
雖成有情之能取　實離邊際無邊際[214]

751 此如黃金美光輝　陶冶礦石始能見
藏識住於蘊聚中　亦然如是〔始清淨〕

752 佛非人我亦非蘊　但可說為無漏智
了知其為常寂靜　是故我向佛皈依

753 本初自性清淨心　相俱隨煩惱及意
且與自我成相應　說中最勝者所說[215]

754 本初心性為明淨　意等則與彼相異
由是積集種種業　以雜染故起二見

755 無始客塵我煩惱　即成染污於明淨
其由外而相加者　得如衣服受清洗[216]

---

214 成為能取，是即識境；離邊無邊，是即智境。故判如來藏為「真常」，或謂如來藏思想不成體系，皆落於識境以判別如來藏。本經說現證如來藏諸頌（如752頌，說佛為無漏智），從未見有人提及以說如來藏，足見宗派成見亦可成為增損。

215 此為請問，下頌則為答頌。

216 唐譯「猶如彼淨衣，而有諸垢染」，可商榷，因未能顯示外加污染得受清洗之義。此為理解如來藏之要點，若雜染為本然（心之本質本然為染），則根本無佛可成，以必無涅槃故，正唯因其為「客塵」（外加之雜染）然後始可說離垢。是故否定如來藏，即等如否定有情可以成佛。

756 此如衣服離污垢　　亦如金得離暗翳
無所壞而唯本然　　離「我」之道亦如是[217]

757 若然計彼美妙聲　　得向琵琶貝鼓求
是則有如無智者　　欲於蘊中求自我

758 猶如伏藏摩尼寶　　此亦猶如地下水
是等悉皆不可見　　蘊中覓我亦如是

759 無智者取心心所　　取彼與蘊相應時
所起〔種種〕之功能　　蘊中覓我亦如是

760 此如孕婦之胎藏　　彼亦不能自得見
蘊中覓我亦如是　　非無智者所能見

761 此實猶如草藥力　　亦實猶如木中火
蘊中覓我亦如是　　非無智者所能見

762 當於一切諸法中　　尋覓空性無常性
彼無智者不得見　　蘊中覓我亦如是[218]

---

[217] 由頌可知，說如來藏，絕非作一施設用以開引外道，此即，非施設一「我」，令外道接受，實為開示外道，何以本初明淨心能計為「我」。明此理，即能抉擇「無我」(離「我」之過)。

[218] 由 757 頌至此，共六頌觀五蘊，與上節觀修相應，上節抉擇唯識，說須觀察五蘊而非觀察於識，故本即說如何觀修五蘊。六頌皆說由識境求「我」，故不可得，然此「我」實非無有，唯於智境中顯現，此即如來藏境界，由是引出下節 763 以下諸頌。　智境中之「我」，不可持識境中「我」作理解，二者完全不同，一為法能相（虛妄分別），一為法性能相（都離分別），若但持名言「我」作理解，即不識如來藏。

763 若然無有真實我　是則無有諸道地
無自在亦無神通　無勝灌頂三摩地[219]

764 若有破壞者說言　倘有此我可示我
聖者則可如是答　請示我以汝分別

765 彼等持於無我論　實已損壞佛教法
彼着有無二見邊　比丘應不與共語

766 說「我」教法如劫火　熾盛光輝而燃起
燒盡外道諸過失　焚毀「無我」之稠林[220]

767 石蜜蔗糖及蜜味　乳酪麻油酥油味
是皆各自有其味　未嚐過者不能知[221]

---

219 本經受人誤解者，即由於此種說法。彼持名言者，即謂如來藏成立一實我、真我、常我，是故非佛說。此誤解由執着名言而起分別，亦由於根本不識觀修。本經層層次第觀修，先抉擇唯識，再抉擇五蘊，已明說為離成立「我」之過失，故此二種觀修，實已令行人離於識境。然後說及智境，於智境中若然無有「我」，則一切功德壞滅，本節觀修即詳明此理。然而立此真實「我」，實安立一內自證智境界，非為安立一如識境中之「我」(名言我，由虛妄分別而成之我)。由頌文即知，此「我」都為境界（道次第、自在、神通、灌頂、三摩地等無非境界），非識境所立之五蘊我，亦非心心所。由是下764頌，始明說否認此「我」者實持分別（如名言）而作否認，非持觀修境界作否定 —— 此即今日之情況。
復次，若言不着於實我，何以又用「我」此名言，是則須知，此「我」實為觀修者隨順「內自證智境界」而建立，既為內「自」證智，當然即應隨順識境，相應說之為「我」。是故若認為如來藏之「我」為非佛說，則亦當認為內「自」證智為非佛說，是則說佛自證智境界之《入楞伽經》即成毀滅，此即764頌所言之「破壞者」(vāināśika即斷滅者)。

220 鈴木大拙謂此頌及下來數頌，似違反佛「無我」義，不知目的何在，此見解當為否定如來藏者贊同。實質此成立「我」，即成立內自證智境界，外道所否認者即此，故頌文說「燒盡外道諸過失」。故對此頌及下來數頌，必須離名言、離識境以理解其「我」，亦即須離分別，此義於上二註文中已說。

221 此即喻內自證。

768 欲於五種蘊聚中　五種推求尋自我
無智者定不能見　智者見其為解脫[222]

769 由明而立諸譬喻　於心法中未確定
即此〔心〕中所集義　是則云何能確定

770 一切諸法別異相　不可見者唯一心
彼理量者故成過　認作無因及無起

771 當於行者觀心時　不於心中能見心
能見由於所見生　所見又由何因起

772 我是迦旃延種姓[223]　由淨居天而下降
我為有情而說法　為導彼入涅槃城

773 緣於〔佛之〕本住道　是故我及諸如來
在於三千經典中　於涅槃法作廣說

774 不於欲界無色界　可得圓成於佛道
色究竟天色界中　離欲而得成正覺[224]

775 外境非為受縛因　因則受縛於境界
諸修行者得利劍　以智斷彼諸煩惱

776 說無我與說如幻　及說一切法有無
顯示真如於凡愚　云何無我及無有[225]

---

222 無智者唯見識境，故不可得；智者見自證智境，故為解脫。
223 迦旃延，Katyāyana。
224 此即謂釋迦實於色究竟天中成佛。
225 真如即智境，智境顯現為識境，故說為無我、如幻等。於智境中，無此種種分別。

777 非所作法所作法　悉皆無有能生因
一切諸法是無生　此非凡愚所了知

778 既能作因為不生　所作以及諸緣等
此二亦復為不生　云何遍計有作者

779 彼理量者之說因　說為先後與同時
故說諸法之生起　例如虛空瓶弟子[226]

780 諸佛並非有為造　然而卻具莊嚴相
諸相轉輪王自性　然佛非由此得名[227]

781 諸佛以智為性相　故離諸見之過失
此為內自證智見　一切過失故悉斷[228]

782 於彼聾盲眇啞者　與及稚年與昏老
尤其心懷怨毒人　彼等是皆無梵行[229]

---

226 此如《大般涅槃經》卷36，有納衣梵志與釋迦諍論，彼言：「如瞿曇說，因煩惱故獲得是身。若因煩惱獲得是身者，身為在先？煩惱在先？若煩惱在先，誰之所在，住在何處？若身在先，云何說言因煩惱得？是故若言煩惱在先，是則不可；若身在先，是亦不可；若言一時，是亦不可……」。此即由先後同時以計因果。
數論師執因中有果，即計因先；勝論師執因中無果，即計因後，說因中有果無果，或說因中非有果非無果，即計為同時。計因先者喻如虛空；計因後者喻如瓶；計同時者喻如弟子。

227 諸佛非由有為法所作，是即離一切因果；然其所具三十二莊嚴相，卻為轉輪王自性相，是即落於因果（轉輪王相由業因而成），不過，佛卻非因嚴相而名為佛，此又離因果，是故以佛為喻，非有因果，非無因果，故不得由先後同時而作遍計。

228 內自證智見為智境，諸見為識境。此回應上來二頌，因果為識境，離因果而不離因果則智境。

229 梵行 brahmacarya，清淨行。

783 轉輪王與天人等　各得相形之隱相
或少顯於出家眾　餘二不放逸則顯

784 釋迦導師寂滅後　隨出世者其名為
毘耶娑與迦那達　梨沙婆劫比羅等[230]

785 於我滅後一百年　毘耶娑之婆羅多
般荼婆與鳩羅婆　羅摩冒狸相繼出

786 彼冒狸王與難陀　毱多以及蔑利車
惡王異族起戰亂　惡世終亦無善法[231]

787 此等歲月過去後　世界轉動如車輪
火與太陽共和合　致此欲界成燒毀

788 諸天其後再成就　世界於是再生起
有四種姓與王者　復有仙人以及法

789 吠陀祠祀與供養　以及法等又重興
議論長行短頌等　釋義我聞惑世間

790 擣洗衣服令潔淨　青泥牛糞染壞色
至於穿着之形制　務必全離於外道

791 行者流通我教法　此是諸佛之標幟
濾水飲且繩其腰　依時乞而離非處

230 釋迦 Śākyas；毘耶娑 Vyāsa；迦那達 Kaṇāda；梨沙婆 Rishabha；劫比羅 Kapila。

231 婆羅多 Bhārata；般荼婆 Pāṇḍavas；鳩羅婆 Kauravas；羅摩 Rāma；冒狸（王）Maurya；難陀 Nanda；毱多 Gupta；蔑利車 Mleccha。

792 由是生於勝妙天　餘二則生於人世
嚴飾人天自在處　生為人王或如神

793 人王由於法教故　領四天下而受用
經歷長遠時期後　世間因貪又衰壞

794 有圓滿時三分時　二分時與爭鬥時
釋迦獅子出惡世　我及餘佛出善時[232]

795 釋種悉達多以及　毘紐天與毘耶娑
及大自在等外道　於我滅後相繼出[233]

796 釋迦獅子之教法　說為「如是我聞」者
毘耶娑則說笑語　以及諸般古事談

797 毘紐天與大自在　則說於彼造物主
在於我之寂滅後　如是等等即出現

798 說我父名世間主　我母則名為善慧
我生迦旃延種姓　離欲勝者是我名[234]

799 我出生於瞻波國　我父以及於我祖
是為月種之後裔　是故種姓名月藏[235]

---

232 此採婆羅門教說。一劫（kalpa）有四時（yuga），一、圓滿時（kṛtayuga）；二、三分時（tretayuga）；三、二分時（dvāyuga, dvāpara）；四、爭鬥時（極惡時 kaliyuga）。

233 釋種 Śākya；悉達多 Siddhastha；毘紐天 Vishṇu；毘耶娑 Vyāsa；大自在 Maheśvara。

234 世間主 Prajāpati；善慧 Vasumati（魏譯善才、唐譯具財）；離欲勝者 Viraja-jina（魏意譯為「離於諸煩惱」、唐譯「離塵佛」）。

235 瞻波國 Campā；月種 Somavaṃśa；月藏 Somagupta。

800 於是出家修苦行　以千法門而說法
灌頂授記與大慧　然後我則入涅槃

801 大慧付法與達摩　達摩付與僱佉梨
僱佉梨則弟子弱　故於劫末成法滅[236]

802 迦葉佛與拘留孫　及拘那含諸導師
及我離欲勝導師　是皆出於圓滿時[237]

803 圓滿時後有導師　名為慧而大勇猛
彼能善知於五法

804 非二分時三分時　亦不在於爭鬥時
唯於圓滿時之中　世導師現而成佛

805 是不奪於〔衣服〕相　亦不截裁而為十
於衲衣上打補釘　猶如孔雀尾眼目

806 補釘二指三指量　若異此而縫釘者
則為愚人所貪取

807 行者常制貪欲火　沐於智慧水之中
晝夜三時三皈依[238]

---

236 達摩 Dharma；僱佉梨 Mekhala。

237 迦葉 Kāśyapa；拘留孫 Krakucchanda；拘那含 Kanaka。

238 唐將「三皈依」誤為「畜三衣」(「惟畜於三衣」)，此不可能為譯者之誤，必為傳抄之誤無疑，抄者不明「三依」，於是改為「三衣」，復改成「畜三衣」。故於唐譯，須於此等處小心。

808 此如射箭擲木石　有不中的有中的
此則有如善不善

809 一不得成而為多　不然處處別異相
由是受者應如風　施者則應如土地[239]

810 然而若一可成多　是則一切無因有
由是外道教法中　能作因即成壞滅

811 然而於彼理量中　卻說一而可成多
以燈以種而為喻　云何為多但相似

812 胡麻不生成豆類　米則非為麥之因
小麥不能成粟米　云何一而可成多

813 有波爾尼造聲論　足目木曜及順世
彼等皆見於梵藏[240]

814 迦旃延為作經者　樹皮仙人亦如彼
鵂鶹仙人著天文　彼等皆於惡時出

815 婆離出而蔭世間[241]　是為諸人之福澤
彼護諸有與國土　婆離是為大國王

239 受者如風，即有所止；施者如地，即無別異，是皆為一而非多。

240 波爾尼（Pāṇini），《聲論》（*Śabdanetṛi*）作者；足目（Akṣapāda），《正理經》（*Nyāya-suma*）作者；木曜（Vṛihaspati，魏誤譯為「太白」，太白為金曜），不詳。

241 婆離 Balin，依唐譯。

816 青蟻仙與赤豆仙　側僻仙與馬行仙
彼等大福德仙人　當出現於未來世[242]

817 釋迦種姓悉達多　步多五髻及口力
與聰慧等相繼出[243]

818 當我住於林野時　天王大梵施惠我
惠我鹿皮及木杖　惠我腰帶與軍持

819 有大行人未來世　離欲牟尼為名號
是為解脫大導師　是諸牟尼之標幟

820 彼大梵王與眷屬　以及諸天天人眾
由虛空中施鹿皮　施已還沒於空際

821 當我住於林野時　帝釋以及四天王
伴同一眾大人等　施諸妙衣及食缽

822 求說無生之理由　有說無生即是生
其無生論如是立　此等無非是名言

823 以無明而為其因　心由彼而總生起
若然於色未生前　中際所住為何處

824 若於無間死相續　別有一心能活動
彼之相依在何處　其時色尚未生起

242 青蟻 Vālmīka；赤豆 Masurāksha；側僻 Kauṭilya；馬行 Āśvalāyana，皆依唐譯。

243 步多 Bhūtānta；五髻 Pañcacūḍaka；口力 Vāgbaliratha；聰慧 Medhāvin，悉依唐譯。

825 不知心於何處動 亦不知其緣何動
其因非實故不成 如何得知剎那滅

826 諸觀修者之正受 黃金以及佛舍利
以及光音天天宮 不為世間事所壞

827 諸佛所住之法性 及彼所證智成就
比丘依教之所證 皆常豈可說剎那

828 乾闥婆城及幻相 如何得非剎那法
由不實立真實性 豈得說為有作者[244]

829 無始來時所積集 無明而為心之因
受縛束於生與滅 此即理量所遍計

830 數論建立二重義 由勝性而起變異
於勝性中有所作 所作果為自生起

831 諸有是皆有勝性 由其德而成差別[245]
種種無非因與果 實無轉變成為有

832 猶如水銀淨無染 彼阿賴耶亦純淨
煩惱不能成污染 一切有情所依止

833 玉蔥與渠之氣味 懷孕婦人之胎藏
以及食鹽之鹽味 云何異於種子生

244 上來六頌，即第六品 12 至 17 頌。
245 勝性有三德。古譯為輕光（sattava）、動持（rajas）、重塞（tamas），如空大及火大為輕光；風大為動持，地大水大為重塞之類。參註 155。（上說見真諦譯《隨相論》）。

834 在一性中異性中　在二俱中俱非中
無能取故非取有　非無亦非是有為[246]

835 於蘊聚中尋覓我　如牛性中尋馬性
可說有為與無為　然而自性不可說

836 由正理及由教說[247]　由惡見與由理量
妄垢不能決定我　非有而唯能取因

837 若謂蘊中可見我　是則顯然成過失
彼由一與異之理　諸理量者無覺知

838 此如影像見於鏡　或見於水見於眼
蘊中之我亦如是　實遠離於一與異

839 須知行者作禪定　得於觀修除惡見
由於修習於三種　是即道諦以及見[248]

840 猶如在於門隙中　電光一閃見與滅
諸法遷變即如是　非如凡愚之遍計

841 凡愚於彼迷惑心　涅槃由有而成滅
智者見於妙有中　故彼能得如實見

842 對於遷變作觀察　即然遠離生與滅
亦遠離於有與無　及離能相與所相

---

246 取有 astitva，由能取而成有；由得而有。
247 教說 āgama。
248 道 mārga；諦 satya；見 darśana。

843	對於遷變作觀察	即離外道之理論
	亦能遠離於名相	亦離內我見住處
844	對於天人樂觸身	以及地獄苦逼身
	若然無有彼中有	云何而得依識生
845	應知胎生與卵生	濕生以及種種身
	有情都由中有生	是應觀察來與去
846	若謂離量離教說	即能滅盡諸煩惱
	此唯外道見妄言	非為智者之觀修
847	行者先觀察於我	以離能取中取我[249]
	然後離於所觀察	即知無非石女兒
848	我以般若智慧眼	離於肉眼與天眼
	觀察一切有情身	此已離於行與蘊[250]
849	見有好惡色差別	解脫非解脫差別
	離於行而住天中	或則落住於諸行
850	我有六趣相續身	然而此非理量境
	此已超越於人世	亦非理量之所有
851	無有我而有心生	此實云何而成立
	云何不作如是說	說如河燈與種子[251]

249 此句意譯。唐譯「及分別諸取」。所以意譯，即為藉此明顯觀修時之抉擇與決定。此中「離能取中取我」，即種種抉擇，我「無非石女兒」即是抉擇後所生之抉定。

250 梵作「有為與蘊」，唐譯將「有為」譯為「行」，可從。下頌同。

251 參第六品9頌。

852 若然無有諸識生 是則無明亦無有
若然無有彼無明 云何識相續得起

853 唯有三時與無時 第五則為不可說
此雖唯佛之所知 然而理量者亦說

854 識智即是諸行因 由行卻不能說智
故諸行中可取智 而彼則離於諸行

855 有此因緣有此法 然而於此實無因
以無〔因〕故無作者 此即我之表義說

856 風能令火熾燃燒 唯是增強非生起
增強亦可令火滅 云何建立有情我[252]

857 所說有為與無為 是皆離於能取因
云何凡愚能分別 由火而能成立我

858 由於相依之力用 火於世間成立有
若然遍計猶如火 有情依何而生起

859 由於以意為因故 故有蘊與處積集
無我則如一商主 彼常與心而俱動

860 此二可以日為喻 離於能作與所作
非火得能成立彼 此理量者不覺知

861 心與有情及涅槃 彼等本初為清淨
無始過失成污染 彼如虛空無差別

252 有情我 sattva-ātman。

862 此如象臥外道等[253] 若受其見所污染
即是受於意識覆 彼計火等為清淨

863 若人能得如實見 即能盡斷諸煩惱
捨離譬喻之稠林 得至智者之行境[254]

864 計能所知之差別 而說有一別異性
彼愚鈍人實不知 而卻說其不可說

865 愚人欲作旃檀鼓 執似沈檀木而作
今者於智亦如是 彼理量者誤判別

866 食已即便持缽歸 嗽口淨穢除餘味
此即於食之戒行

867 如理思維而淨信 超越分別離取着
復能現證於深義 燃起金光法義燈

868 由有無起愚分別 或落着於惡見網
及受貪瞋癡所污 當其能淨諸染時
諸佛即手灌其頂

869 有外道由能作因 以致迷失其方向
有外道則困於緣 有由無因成斷滅

253 象臥 Hastiśayya。
254 上頌及本頌，破順世外道。

870 於彼異熟之遷變　依於意以及諸識
意生起由阿賴耶　諸識依於意而生[255]

871 由阿賴耶起諸心　猶如大海起波浪
由於習氣以為因　諸法隨緣而生起

872 剎那差別相鈎鎖　取着自心之境界
現種種色與性相　則由意與眼識生[256]

873 無始來時過失縛　習氣起成似外境
此是心見為種種　非外道見所能知

874 依彼為因彼為緣　而有餘者得生起[257]
由於有此外道見　是故流轉於生死

875 諸法如幻復如夢　如尋香城如陽燄
復說現如水中月　實為自分別觀察[258]

876 真如正智緣修行　由所行而成差別
故有如幻三摩地　首楞嚴及餘三昧

877 由於得入於諸地　由於神通及自在
由如幻智意生身　故得善逝灌其頂

---

[255] 第七末那識（污染意），由阿賴耶生起，非由藏識生起，詳見《甯瑪派次第禪》（《淨治明相》）。

[256] 此處指意，非指意識。

[257] 唐譯「因彼而緣彼，而生於餘識」，是以「餘者」為識，似可疑，應指一切法。

[258] 故如幻等喻，亦不可執，此即大中觀與中觀之差別。中觀家由幻夢喻認知空性，故即對喻取着，由是落入空邊。

878 當見世間為寂靜　此際其心亦寂靜
由是而登歡喜地　證諸地而得佛地

879 當於得起轉依時　應現猶如摩尼寶
為諸有情作事業　則應現如水中月

880 當離有無此二見　及離二俱與俱非
行者超越於二乘　亦超越於第七地[259]

881 內自證義得能見　地地如實得淨治
離外且離諸外道　爾時應說是大乘

882 當由分別成轉依　即離於死及壞滅
解脫法門能廣說　說為兔角摩尼寶[260]

883 由於理而成繫縛　由繫縛而成立理
但當依止於彼理　更不分別於其餘[261]

---

259 離四邊為大中觀見，此即說離四邊。

260 兔角喻非識境；摩尼寶喻智境。甯瑪派教法，行者由識境入非識境，然後得入智境。此義亦見於龍樹《法界讚》。安井譯缺此頌。

261 此處有二名相，grantha 及 yukti。唐譯前者為「教」，後者為「理」，譯云：「教由理故成，理由教故顯，當依此教理，勿更餘分別」。魏則分別譯為「結」與「法」，（鈴木大拙誤以為其譯 yukti 為「相應」），故譯云：「如依結相應，依法亦如是，依相應相應，莫分別於異」。鈴木大拙依唐譯，安井日譯亦大致依之。
鈴木有長註，謂魏譯不可解（not yield any sense），因其認為「結」與「相應」二義實難聯繫。然而此實由於其誤解魏譯，魏譯並非不可解。魏譯意云 —— 結與法二者，法依於結而相應，結亦依於法而相應，但須依此二相應（相應相應），而勿更依其餘。
按，grantha 意為「繫縛」（故魏譯為「結」），依頌義，即謂一切「理」皆由繫縛而生，以一切理皆落於識境故，由是，理即與繫縛相應（如）；其後由已成立之理，又生繫縛，故此繫縛亦與理相應。由於智境必須藉識境始成顯現，故智境必須落於名言與分別始能表達，由是「理」亦非不許安立，但依與繫縛相應之理，而非依繫縛，此即行人之抉擇。依此義，姑譯此頌如是。

884 此如眼與業及欲　　無明以及觀修者
意〔識〕眼識與色境　如是可成污染意[262]

〈大乘聖妙法入楞伽經・偈頌品〉竟。

諸法因緣生　法亦因緣滅
是諸法因緣　佛大沙門說

262 唐譯缺此頌。
頌義云：眼、業、欲、無明與瑜伽者（yogin）之關係，有如意識與意（污染意、末那識）之關係。意識、眼識、色境，為本然，但若加分別，即成污染意，故眼等為本然，觀修者不加以分別，是為觀修，若加分別，即污染。
此為大中觀之觀修教法，亦即住於心性、住於法性、住於平等性，無分別而現證三自解脫。此理亦見於《入無分別總持經》。
又，魏譯於此頌後，尚有偈云 ——
佛說此妙經　聖者大慧士
菩薩摩訶薩　羅婆那大王
叔迦婆羅那　甕耳等夜叉
天龍夜叉等　乾闥婆修羅
諸天比丘僧　大歡喜奉行